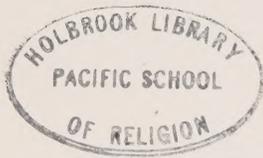




Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation



DIE APOSTOLISCHEN VÄTER

NEU UNTERSUCHT

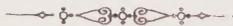
II, 2.

POLYKARP UND IGNATIUS UND DIE IHNEN ZUGESCHRIEBENEN BRIEFE

VON

DR. DANIEL VÖLTER,

Professor der Theologie in Amsterdam



BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI

VORMALS

E. J. BRILL. — LEIDEN.

1910.

POLYKARP UND IGNATIUS
UND DIE IHNEN ZUGESCHRIEBENEN BRIEFE

NEU UNTERSUCHT

VON

DR. DANIEL VÖLTER,
Professor der Theologie in Amsterdam.



Property of
CBPac
Please return to
Graduate Theological
Union Library

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI

VORMALS

E. J. BRILL. — LEIDEN.

1910.

77101

G
V
Y

VORWORT.

Die Fragen, um die es sich in diesem Buche handelt, werden seit mehreren Jahrhunderten immer wieder diskutiert und es wäre an der Zeit, dass sie endlich zur Ruhe kämen. Für die Literatur- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts wäre das eine Sache von der grössten Bedeutung. Man wird mir entgegenhalten, dass die Lösung jener Fragen ja bereits gefunden sei, und es ist in der Tat die herrschende, angeblich auch wissenschaftlich erprobte Ansicht, dass die sieben Ignatianischen Briefe der kürzeren Recension echt und von dem Bischof Ignatius von Antiochien kurz vor seinem Martyrium in Rom unter Trajan (107 oder 110) verfasst sind, während der Brief des Polykarp an die Philipper unmittelbar darauf geschrieben sein und für Ignatius und seine Briefe das älteste und beste Zeugnis ablegen soll. Dieser herrschenden Ansicht, die wie ein Dogma gehütet wird, hoffe ich nun aber gerade in diesem Buche ein definitives Ende bereitet zu haben. Ob ich damit wie mit der von mir vorgeschlagenen positiven Lösung des Problems im Rechte bin, darüber möge eine gewissenhafte, vorurteilslose Prüfung meiner Argumente entscheiden.

Amsterdam, März 1910.

D. VÖLTER.

INHALTSVERZEICHNIS.

POLYKARP VON SMYRNA UND SEIN BRIEF AN DIE PHILIPPER.

	Seite.
I. Die Person Polykarp und der Inhalt seines Briefs an die Philipper	1—15
II. Die Frage nach der Integrität des Briefs und seinem Ver- hältnis zu den Ignatianischen Briefen.	16—28
III. Die literarischen Beziehungen des Briefs	29—45
IV. Der Glaube des Polykarp.	46—47
V. Die Entstehungszeit des Briefs	48—51

IGNATIUS VON ANTIOCHIEN UND DIE IHM ZUGESCHRIEBENEN BRIEFE.

Einleitung.	55—62
I. Die Trennung des Römerbriefs von den sechs kleinasiatischen Briefen. Die Unechtheit des ersteren und die Echtheit der letzteren.	63—91
II. Die Lage des Briefschreibers	92—96
III. Die Zeit der sechs kleinasiatischen Briefe	97—136
1. Das Verhältnis der sechs kleinasiatischen Ignatiana zur urchristlichen Literatur,	97—120
2. Das Verhältnis des Verfassers der sechs kleinasiatischen Briefe zu den Irrlehren seiner Zeit	120—129
3. Die kirchlichen Verfassungsverhältnisse, wie sie unsere Briefe schildern	129—136
IV. Die Zeit des Römerbriefs.	137—142
V. Die Zeit des Ignatius von Antiochien	143—171
VI. Die vermutliche Herkunft der Ignatianischen Briefe.	172—193
VII. Skizze der Theologie unseres Briefschreibers.	194—203
VIII. Anhang: Lucians Traktat „de morte Peregrini“ und der Smyrnäerbrief über den Tod des Polykarp.	204—209

POLYKARP VON SMYRNA

UND

SEIN BRIEF AN DIE PHILIPPER.

I. DIE PERSON POLYKARPS UND DER INHALT SEINES BRIEFS AN DIE PHILIPPER.

Von dem berühmten Bischof Polykarp von Smyrna ist uns ein Brief an die Philipper überliefert, der unter die Schriften der sogenannten Apostolischen Väter aufgenommen ist. Fast noch bekannter als durch seinen Brief ist Polykarp durch seinen Märtyrertod, über dessen Datum lange Zeit nicht geringe Unsicherheit geherrscht hat. Was das Monatsdatum betrifft, so heisst es im 21. Kapitel des Martyriums: *μαρτυρεῖ δὲ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μὴνὸς Ἐκκλησιαστικοῦ δευτέρῃ ἰσταμένου, πρὸ ἑπτὰ κελαινοῶν Μαρτίων, σαββάτῳ μεγάλῳ, ὥρα ὀγδόη.* Dass die Lesart *πρὸ ἑπτὰ κελαινοῶν Μαρτίων*, die vornehmlich durch cod. m bezeugt und durch einige Angaben des cod. b, sowie durch die Akten des Pionius und das alte Martyrologium bestätigt wird, die richtige ist, kann nicht bezweifelt werden ¹⁾. Polykarp ist hienach gestorben am 23. Februar.

Was das Jahr betrifft, so hat Waddington ²⁾ das kleinasiatische Proconsulat des Statius Quadratus, unter welchem dem Martyriumsbericht zufolge Polykarp gestorben sein soll, mit Hilfe der Angaben des Rhetors Aristides auf die Jahre 154—156 berechnet. Für das Todesjahr schien dann speciell das Jahr 155 p. Chr. in Betracht zu kommen, da nur in diesem Jahr der 23. Februar auf einen Sabbat fiel.

Demgegenüber hat W. Schmid ³⁾ nachzuweisen gesucht, dass

1) Vgl. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* ², London, Macmillan and Co. 1889. Part II (S. Ignatius, S. Polycarp). Vol. III, S. 355 ff., vgl. Vol. I, S. 677 ff. 560. 570. 708 f.

2) *Memoire de l'Institut Imp. de France, Acad. des inser. et belles-lettres* XXVI, 1, Paris 1867, S. 232—241; *Fastes des Provinces Asiatiques*, Paris 1872; vgl. Lightfoot, a. a. O. Vol. I, S. 656 ff.

3) *Rhein. Museum N. F. Bd. 48, 1993. S. 53 ff.*

der Quadratus des Aristides nicht Statius Quadratus, der Proconsul unter Antoninus Pius, sondern Avillius Urinatus Quadratus, der consul suffectus vom Jahr 156 und der Proconsul vom Jahr 165/66 gewesen sei. Und dies sei auch der Quadratus, unter welchem Polykarp gestorben sei. Denn Eusebius überliefere als Todesjahr des Polykarp das Jahr 166, in welchem der 23. Februar auch wirklich ein Sabbat gewesen sei.

Gegen Schmid ist dann wieder Corssen ¹⁾ aufgetreten, um zu zeigen, dass unter dem Quadratus des Aristides doch ohne Zweifel Statius Quadratus, der Consul vom Jahr 142 und der Proconsul vom Jahr 154/55 zu verstehen sei und dass Polykarp unter diesem Proconsul am 23. Februar 155 den Märtyrertod erlitten habe.

Aber auch die Genauigkeit dieses Datums wurde wiederum von Ed. Schwartz ²⁾, in seinen christlichen und jüdischen Oster- tafeln bestritten. Ausgehend von der Annahme, dass der grosse Sabbat der Sabbat vor dem Pascha sei, und also in der Nähe des Vollmonds liegen müsse, meinte Schwartz durch Combination des überlieferten Wochentags und des Monatsdatums mit dem Vollmond feststellen zu können, dass das vielumstrittene Datum die $\bar{\beta}$ Σεβαστῆ Ἐαυδικοῦ, d. h. der 22. Februar 156 gewesen sein müsse. Im Jahr 156 nämlich sei nicht der 23. sondern der 22. Februar ein Samstag und zwar sei es gerade der julianische Schalttag des asiatischen Kalenders. Durch diesen letzteren Umstand sei es unmöglich geworden, das genaue Datum festzuhalten, so dass an die Stelle der $\bar{\beta}$ Σεβαστῆ Ἐαυδικοῦ schon frühe (vgl. Mart. Pol. 21) die β Ἐαυδικοῦ getreten sei, die im Gemeinjahr dem 23. Februar entspreche.

Dieser Berechnung ist nun aber neuerdings Westberg ³⁾ mit guten Gründen entgegengetreten. Falsch ist nach Westberg in erster Linie der Ausgangspunkt der Berechnung von Schwartz, die Annahme, dass der grosse Sabbat der Sabbat vor Ostern sei ⁴⁾.

1) Ztsch. f. neutestl. Wiss. 3. 1902, S. 61 ff.

2) Vgl. Ztsch. f. neutestl. Wiss. 7. 1906, S. 8 f.

3) Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu. Leipzig, Deichert 1910. S. 124 ff.

4) Zum grossen Sabbat und speciell zu seiner Auffassung als Purimfest (!) vgl. Lightfoot, I, S. 709 ff.; Zahn, Forschungen, IV, S. 271 ff.; Harnack, Chronologie, I, S. 341, Anm. 4.

Der grosse Sabbat, d. h. der hohe Festtag in der Osterzeit, könne nur der 15. Nisan selbst sein (vgl. Joh. 19, 31), und zwar heisse dieser so, gleichgiltig auf welchen Tag er falle. Sodann aber sei nun einmal der 23. Februar (VII Kal. Mart), nicht der 22. als Todestag des Polykarp überliefert.

Es gelte also nach einem Jahr zu suchen, in welchem der 15. Nisan auf den 23. Februar gefallen sei. Der astronomische Vollmond habe sich nun in den Jahren 156, 164 und 167 um den im Martyrium genannten Tag ereignet. Von diesen drei Jahren können aber die beiden ersten als Schaltjahre nicht in Betracht kommen, weil im Schaltjahr der 2. Xandikos dem 22. resp. 24. Februar entspreche. Nur im Gemeinjahr sei der 2. Xandikos = VII Kal. Mart. = 23. Februar. So bleibe nur das Jahr 167 übrig.

In diesem Jahr sei der Vollmond auf den Freitag Abend am 21. Februar gefallen, während der erste Mazzottag, der grosse Sabbat, am Samstag Abend, den 22. Februar begonnen und bis zum Sonntag Abend, den 23. Februar gewährt habe. Das Jahr 167 müsse hienach das Todesjahr des Polykarp sein.

Zu dieser Berechnung stimme, dass Eusebius in der Kirchengeschichte (IV, 15) das Martyrium des Polykarp unter Marcus Aurelius setze, und in der Chronik dafür nach der armenischen Übersetzung das Datum Markus VI/VII = 166/67—167/68 und nach Hieronymus Markus VII = 167/68 gebe.

Aber wie reimt sich nun mit dem Jahr 167 die Angabe des Martyriums, dass Polykarp unter dem Proconsulat des Statius Quadratus gestorben sei? Dazu möchte ich das Folgende bemerken.

Der Name Statius findet sich bezeichnender Weise nur in der lateinischen Übersetzung des Martyriums. Das Chronikon paschale hat $\tau\alpha\tau\iota\upsilon\sigma$. Von den griechischen Handschriften des Martyriums aber lässt p beide Namen des Proconsuls, m wenigstens den ersten weg, während bs $\sigma\tau\alpha\tau\iota\upsilon\sigma$ haben. Alle griechischen Handschriften sind also mit den Namen des Proconsuls, speciell dem ersten, in Verlegenheit. Dies erklärt sich unserer Ansicht nach nur, wenn es ein ungewöhnlicher Name war, mit dem die griechischen Abschreiber nichts anzufangen wussten. Von dem Namen Statius freilich lässt sich das nicht sagen, wohl aber von dem

Namen Urinatus. Auf den letzteren scheint denn auch das *στρατίου* in b und s zu weisen. Dann das *ρ* darin lässt sich nicht von Statius, wohl aber von Urinatus aus erklären. Das *ΟΤΡΙΝΑΤΙΟΥ* wurde früh schon beim Abschreiben entstellt. Statt O las man C, statt *Υ* las man T, dann folgte P, aber dann passten die zwei nächsten Buchstaben nicht. Kein Wunder, dass man, wenn man den Namen nicht ganz wegliess, *στρατίου* daraus machte, während einem Lateiner sich dann von selbst *στρατίου* nahe legte. Wir dürfen darum mit Grund annehmen, dass Urinatus Quadratus der Name des Proconsuls war, der ursprünglich im Martyrium des Polykarp c. 21 stand. Dieser Name aber passt unmittelbar zu dem Datum 23. Februar 167, das wir für das Martyrium Polykarps festgestellt haben. Denn Urinatus Quadratus war damals Proconsul von Asien.

Das Jahr 167 als Todesjahr des Polykarp im Gegensatz zum Jahr 155 oder 156 bekommt nun aber noch eine besondere Stütze durch den Besuch Polykarps unter Anicet in Rom. Wäre Polykarp im Jahr 155 zum mindesten 86 Jahre alt gestorben (Mart. Pol. 9, 3) und hätte Anicet, wie man gewöhnlich annimmt, im Jahr 154 sein Amt angetreten, so müsste Polykarp wenigstens 85 Jahre alt die Reise nach Rom unternommen haben. Ist das an und für sich unwahrscheinlich, so kommt dazu, dass man bei den angegebenen Daten Mühe hat, den Amtsantritt Anicets, den Besuch des Polykarp in Rom und sein Martyrium in Smyrna in diesen engen zeitlichen Rahmen einzufügen. Ist Polykarp dagegen erst im Jahr 167 gestorben, dann kommen die genannten Schwierigkeiten von selbst in Wegfall.

Gegen das Jahr 155 oder 156 als Todesjahr Polykarps hat aber Westberg ¹⁾ auch noch besonders dies geltend gemacht, dass Anicet nicht schon im Jahr 154, sondern erst im Jahr 157/58 sein Amt angetreten habe, so dass er, wenn er bereits 155 oder 156 gestorben wäre, überhaupt nicht mehr unter Anicet hätte nach Rom kommen können.

Wenn nun Polykarp am 23. Februar 167 p. Chr. gestorben ist und an diesem Tage erklärt (Mart. Pol. 9, 3): „86 Jahre diene

1) a. a. O. S. 181 ff.

ich ihm (Christus)“, so muss Polykarp im Jahr 81 p. Chr., wenn nicht schon früher geboren sein. Die Frage ist nämlich, ob Polykarp bei diesen 86 Jahren an sein ganzes Leben, das von Anfang an christlich war, gedacht hat oder nur an seine christlichen Jahre, denen ein heidnisches Vorleben vorherging. Die erstere Auffassung ist die einfache, natürliche, die letztere ist künstlich und gezwungen. Dennoch ist Zahn¹⁾ für sie mit allem Eifer eingetreten und er scheint selbst für sie auf Irenaeus sich berufen zu können. Dieser erzählt nämlich (adv. haer. III, 3, 4; Eus. h. e. IV, 14, 3): „Polykarp ist nicht bloss von Aposteln unterwiesen worden (*μαθητευθείς*) und hat mit vielen, die Christus gesehen haben, verkehrt, sondern ist auch von Aposteln in Asien in der Gemeinde zu Smyrna zum Bischof eingesetzt worden. Ihn haben auch wir in unserer frühesten Jugend gesehen. Denn er ist sehr lang am Leben geblieben und sehr alt durch einen berühmten, herrlichen Märtyrertod aus dem Leben geschieden“.

Ausführlicher und genauer äussert sich Irenaeus über dieselben Dinge in seinem Brief an den Gnostiker Florinus (Eus. h. e. V, 20, 5). „Diese Lehren, sagt er hier, haben dir die Ältesten, die vor uns waren und auch mit den Aposteln Umgang gehabt haben, nicht überliefert. Denn ich habe dich, als ich noch ein Knabe war, in dem untern Asien bei Polykarp gesehen, wie du am kaiserlichen Hoflager glänzend auftratst und bei ihm in Gunst zu kommen suchtest. Denn ich erinnere mich an das, was damals geschehen, viel besser als an das, was erst vor kurzem vorgefallen ist. Denn die Eindrücke der Kindheit wachsen mit der Seele und werden mit ihr eins. Darum vermag ich auch noch die Stelle anzugeben, wo der selige Polykarp sass und redete, sein Gehen und Kommen, seine Lebensweise und Körpergestalt, die Vorträge, die er vor der Gemeinde hielt, wie er von seinem Umgang mit Johannes und den übrigen, die den Herrn gesehen, erzählte, wie er ihrer Worte gedachte und alles dessen, was er von ihnen über den Herrn gehört hatte, über seine Wunder und seine Lehre, wie Polykarp davon berichtete nach der Überliefe-

1) Forschungen, IV, S. 262 ff.

rung derjenigen, die das Wort des Lebens selber gesehen hatten, alles in Übereinstimmung mit den Schriften. Das hörte ich auch damals Kraft der an mir geschehenen Barmherzigkeit eifrig an und schrieb es nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen nieder und stets bringe ich es durch die Gnade Gottes mir wieder frisch in Erinnerung. Und ich kann vor Gott bezeugen, dass jener selige und apostolische Presbyter, wenn er so etwas gehört hätte, laut aufgeschrien, die Ohren sich verstopft und nach seiner Gewohnheit gesagt hätte: „Guter Gott, auf welche Zeiten hast du mich bewahrt, dass ich dies aushalten muss“, und dass er von dem Platze, wo er sitzend oder stehend solche Reden gehört hätte, geflohen sein würde“.

Irenaeus hat hienach den Polykarp, wohl bei einem vorübergehenden Besuch in Smyrna, als heranwachsender Knabe gesehen, zur Zeit, da auch Florinus, während das kaiserliche Hoflager in Smyrna war, daselbst sich aufhielt und um Polykarps Gunst sich bemühte.

Das kaiserliche Hoflager in Smyrna hat Zahn ¹⁾ nach dem Vorgang von Dodwell und Grabe aus der Anwesenheit Hadrians daselbst im Jahr 129 p. Chr. zu erklären gesucht. Allein dieses Datum passt nicht gut zur Lebenszeit des Irenaeus und noch weniger zu der des Florinus. Denn Irenaeus müsste dann ums Jahr 114 und Florinus ums Jahr 104 geboren sein, so dass die vornehmste literarische Tätigkeit des Irenaeus in sein Alter fallen würde ²⁾ und der römische Presbyter Florinus selbst erst im höchsten Greisenalter (zur Zeit des Victor von Rom, d. h. nach 189/190) zum Valentinianismus übergetreten sein könnte ³⁾. Das ist alles durchaus unwahrscheinlich.

Das kaiserliche Hoflager in Smyrna wird auf die Anwesenheit des Antoninus Pius daselbst zu deuten sein. Allerdings ist eine solche nicht so sicher bezeugt. Aber man darf doch auf Grund von Malalas (p. 280, ed. Bonn.) mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass Antoninus Pius bei seiner Reise in den Orient,

1) Forschungen, IV, S. 277 f.

2) Vgl. dagegen auch die Angabe bei Eus. h. e. V, 4, 1, dass Irenaeus im Jahr 177/78 schon (ἤδη) Presbyter war.

3) Vgl. dazu Harnack, Chronologie I, S. 321 f. Anm.

wo er Antiochien und wahrscheinlich vorher Alexandriën besuchte, über Asien zurückgekehrt ist ¹⁾).

Diese Reise des Kaisers aber fiel in die Zeit zwischen Anfang 154 und November 157. Er wird also wohl im Jahr 156 oder 157 in Smyrna gewesen sein. Damals aber war Polykarp 75 oder 76 Jahre alt.

Wenn nun Polykarp nicht schon in Jahr 129, sondern erst gegen 156 oder 157 ein bejahrter Mann war, wie in den beiden oben angeführten Stellen vorausgesetzt wird, so besteht kein Grund, um die 86 Jahre, die Polykarp bei seinem Tode im Jahr 167 Christus gedient hatte, nicht von seinem ganzen Leben zu verstehen, sondern nur von seinem christlichen Leben, dem ein heidnisches Vorleben vorhergegangen wäre.

Auf die letztere Annahme führt auch nicht der in der zuerst angeführten Stelle gebrauchte Ausdruck ὑπ' ἀπιστοῶλων μαθητευθεῖς. Denn wenn μαθητεύεσθαι eigentlich auch bedeutet „zum Jünger gemacht werden“, so kann das doch auch von einem von christlichen Eltern Geborenen gesagt werden, da ein solcher ja auch erst noch durch Erziehung und Unterricht zu einem Jünger Christi gemacht werden muss. Wir halten also mit Entschiedenheit daran fest, dass Polykarp bei seinem Tod am 23. Febr. 167 86 Jahre alt war und demnach im Jahr 81 p. Chr. geboren ist.

Was nun die weiteren Angaben in der zuerst aus Irenaeus angeführten Stelle betrifft, dass nämlich Polykarp von Aposteln unterwiesen worden sei, mit vielen, die den Herrn gesehen, noch Umgang gehabt habe und auch von Aposteln zum Bischof von Smyrna eingesetzt worden sei, so wird das alles bereits erheblich eingeschränkt durch die in zweiter Linie angeführte Stelle. Denn aus dieser Stelle ergibt sich mit aller Deutlichkeit, dass die Apostel, von denen Irenaeus redet, nicht die eigentlichen Apostel waren, sondern Vertreter der ältesten christlichen Generation, die den Herrn noch selber gesehen hatten. Dass solche Männer in der frühesten Jugend Polykarps noch am Leben waren, dass

1) Malalas sagt a. a. O. von Antoninus Pius: ἐπεστράτευσε δὲ κατὰ Αἰγυπτίων... ἐλθὼν δὲ καὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ... ἔκτισε δὲ καὶ ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης λουτρόν, καὶ ἐν Νικομηδείᾳ τῆς Βιθυνίας, καὶ ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας ἕπερ δημόσια λουτρά εἰς τὸ ἴδιον ἐπεκάλεσεν ὄνομα καὶ ἀνελθὼν ἐπὶ Ῥώμην ἔκτισεν ἐν τῇ Ῥώμῃ κ. τ. λ.

Polykarp wohl auch einmal diesen oder jenen gesehen hat, braucht man nicht zu bezweifeln. Aber bei einem im Jahr 81 p. Chr. Geborenen kann doch von einem persönlichen Verkehr mit diesen alten Zeugen nur im aller bescheidensten Masse die Rede sein. Ausdrücklich mit Namen wird denn auch nur einer genannt, nämlich Johannes. Das ist aber nicht der Apostel Johannes, der Zebedaeussohn, mit dem er nur schliesslich verwechselt bzw. zusammengeschmolzen worden ist. Es ist vielmehr der bis auf die Zeiten Trajans lebende kleinasiatische Presbyter Johannes in Ephesus, der nach Papias von dem Apostel Johannes bestimmt zu unterscheiden ist ¹⁾. Aber warum nennt Irenaeus keinen von den andern, die den Herrn gesehen hatten und mit denen Polykarp Umgang gehabt haben soll?

Das weist doch auf eine sehr unbestimmte blasse Erinnerung. Und auch über das, was Polykarp von dem Presbyter Johannes gehört haben soll, lässt sich Irenaeus nur höchst allgemein aus. Er erzählt allerdings eine Geschichte von diesem Johannes, aber diese hat er nicht einmal von Polykarp selbst vernommen, sondern von anderen, die sie von Polykarp gehört haben sollen. Es ist die bekannte Geschichte, dass Johannes, der Jünger des Herrn, in Ephesus einst in die Badstube getreten sei und, als er Cerinth darin erblickte, dieselbe sofort wieder verlassen habe mit den Worten: lasst uns fliehen, die Badstube möchte einfallen, weil Cerinth, der Feind der Wahrheit, darin ist (Eus. h. e. IV, 14).

Die Angabe des Irenaeus, dass Polykarp von Aposteln unterwiesen worden sei und mit vielen, die Christus gesehen hatten, verkehrt habe, wird sich also darauf reducieren, dass in Polykarps frühester Jugend noch Personen lebten, die den Herrn gesehen hatten, wie der Presbyter Johannes in Ephesus, und dass der jugendliche Polykarp speciell den letzteren noch gesehen und gehört hatte. Hat Irenaeus also jedenfalls stark übertrieben, wenn er von einer eigentlichen und regelmässigen Unterweisung des Polykarp durch Apostel redet, so beruht ohne Zweifel seine weitere Angabe, dass Polykarp auch von Aposteln zum Bischof

1) Vgl. Eus. h. e. III, 39, 1—4. Papias, der nach Irenaeus ein Freund des Polykarp und ebenfalls Hörer des Johannes war, bezeugt selbst ausdrücklich, dass er die Apostel selbst weder gehört noch gesehen habe.

von Ephesus eingesetzt worden sei, völlig auf Phantasie. Dass dem so ist, lässt sich denn auch noch genauer beweisen.

Corssen hat in einer sorgfältigen Untersuchung über die Vita Polycarpi ¹⁾ gezeigt, dass ihr Verfasser niemand anders ist als der Presbyter Pionius von Smyrna, der in der decianischen Verfolgung am Todestage Polykarps gefangen genommen und nicht lange darauf hingerichtet worden ist. Es ist derselbe Pionius, durch den uns auch das Martyrium Polycarpi erhalten ist. Der Verfasser der Vita Polycarpi bietet uns das, was man ums Jahr 250 p. Chr. in Smyrna noch von Polykarp wusste, oder was durch Nachforschungen, die Pionius auch wirklich angestellt hat, sich über ihn noch feststellen liess. Und da ist es nun merkwürdig, dass Pionius, obwohl er den Irenaeus und seine Mitteilungen über Polykarp kennt, doch der von diesem behaupteten Unterweisung Polykarps durch Apostel sowie seiner angeblich durch Apostel erfolgten Einsetzung zum Bischof von Smyrna widerspricht.

Was das erste betrifft, so bemerkt Pionius, dass dem Polykarp seine Lehre von Christus gegeben sei, und was das andere betrifft, so behauptet er, dass Polykarp von seinem Vorgänger Bukolus zum Nachfolger designiert, von der Gemeinde und dem Klerus gewählt und von den benachbarten Bischöfen in sein Amt eingesetzt worden sei. Und dieser Bukolus hatte nach Pionius selbst wieder Vorgänger, wenn sich auch nicht mehr alle Namen feststellen liessen.

Diese Mitteilungen des Pionius über die Weise, wie Polykarp Bischof geworden ist, machen in der Tat der von Irenaeus behaupteten Einsetzung desselben durch Apostel ein Ende und im Zusammenhang damit erscheint auch die von Irenaeus ebenfalls behauptete Unterweisung des Polykarps durch Apostel in einem höchst bedenklichen Lichte. Und da Pionius auch von einem Verkehr des Polykarps wie des Bukolus mit Johannes nichts weiss und nur den Apostel Paulus zu den Anfängen der Gemeinde von Smyrna in Beziehung bringt, so hält Corssen auch das darauf bezügliche Zeugnis des Irenäus für völlig unglaubwürdig. Hier scheint mir Corssen doch etwas zu weit zu gehen. Ein Verkehr

1) Ztsch. f. d. neutestl. Wiss. 1904, 4, S. 256 ff.

des Polykarp mit dem Apostel Johannes wird allerdings durch des Pionius Schweigen ausgeschlossen. Denn wenn ein solcher stattgefunden hätte, dann hätte Pionius davon reden müssen. Dagegen könnte er von dem Presbyter Johannes absichtlich geschwiegen haben, teils weil Polykarps persönliche Beziehungen zu ihm kaum der Rede wert waren, teils weil ihm als Smyrnäer nichts daran gelegen sein konnte, solcher Beziehungen des Polykarp zu einer ephesinischen Lokalgrösse rühmend zu gedenken.

Aus dem Leben des Polykarp ist noch besonders zu erwähnen seine Bekanntschaft mit dem Verfasser der Ignatianischen Briefe, der in denselben des Polykarp nicht bloss mehrfach gedenkt, sondern auch an Polykarp, den er auf seinem Durchzug durch Kleinasien in Smyrna kennen gelernt hat, einen besonderen Brief gerichtet hat.

Polykarp ist zu jener Zeit, d. h., wie wir sehen werden, ums Jahr 150 ein Greis von ungefähr 70 Jahren, eine bekannte und anerkannte, ehrwürdige und sehenswürdige Grösse. Darum erklärt der Verfasser der Ignatianischen Briefe in seinem Schreiben an Polykarp (§ 1), dass er voll Preises sei, dass er seines vollkommenen Antlitzes gewürdigt worden. Er stützt sich, wie Zahn ¹⁾ richtig bemerkt, auf Polykarp, indem er sich den Gemeinden von Ephesus und Magnesia durch die Mitteilung zu empfehlen meint, dass er mit Polykarp in liebevollem Verkehr stehe. Kein Wunder, wenn er auch den Brief des Polykarp an die Philipper, den er vielleicht während seines Aufenthalts in Smyrna zu lesen bekommen hat, zum Vorbild nimmt. Er bewundert Polykarp, aber er wills ihm auch gleichthun, in welchem Bestreben der selbstgefällige und selbstbewusste Mann sich sogar zu der Unbescheidenheit versteigt, dem Polykarp allerlei Ermahnungen und Ratschläge zu geben.

Etwas später, unter den Episkopat des Anicetus, also nach 157/58 fällt die Romreise des Polykarp, deren Datum sich nicht genauer bestimmen lässt.

Auf Grund der Angaben des Irenäus (bei Eus. h. e. IV, 14, 1, vgl. V, 24, 16—18) darf man annehmen, dass der vornehmste Zweck von Polykarps Reise nach Rom der war, mit Anicet über

1) Forschungen IV, S. 256.

eine Streitfrage bezüglich der Passahfeier zu unterhandeln (*διὰ τι ζήτημα περὶ τῆς κατὰ τὸ πάσχα ἡμέρας*). Die Asiaten nämlich feierten das Passahfest am 14. Nisan, gleichgiltig auf welchen Tag derselbe fiel, und beendigten an diesem Tag das Fasten durch die Feier der Eucharistie. In Rom dagegen wollte man nichts vom 14. Nisan wissen, sondern feierte man (auch in den Osterzeit) nur am Sonntag das Geheimnis der Auferstehung des Herrn durch die Eucharistie.

Dies ist ohne Zweifel der Hauptsache nach die Differenz zwischen Asien und Rom zur Zeit des Polykarp und des Anicetus gewesen. Zu einem Austrag derselben kam es damals nicht. Polykarp und Anicet hielten beide an dem ihnen von Alters her überlieferten Brauche fest. Doch tat das der brüderlichen Gemeinschaft keinen Abbruch. Anicet gestattete vielmehr dem Polykarp, Ehren halber der Eucharistie — und gemeint kann nur die des Osterfestes sein — in der Gemeinde an seiner Stelle vorzustehen, so dass beide im Frieden von einander schieden.

Während seines Aufenthalts unter Anicet in Rom soll Polykarp, wie Irenaeus berichtet (Eus. h. e. IV, 14), viele Valentinianer, Marcioniten und andere Ketzler wieder zur Kirche Gottes zurückgeführt haben. Nach Hieronymus (de vir. ill. 17) wäre er damals sogar in Rom dem Marcion selbst begegnet. Doch weiss Irenaeus (Eus. h. e. IV, 14) nur zu berichten, dass Polykarp überhaupt einmal dem Marcion begegnet sei und dass dieser zu ihm gesagt habe: „Sieh doch, wer ich bin!“, worauf Polykarp geantwortet habe: „Ja, ich sehe den Erstgeborenen des Satans“. Diese unbestimmtere Form der Berichts bei Irenaeus ist ohne Zweifel die ältere, aber gerade in ihrer Unbestimmtheit flösst die Erzählung wenig Vertrauen ein. Das ganze Histörchen ist wahrscheinlich erfunden auf Grund jener Stelle des Philipperbriefs (7, 1), wo Polykarp sagt: „Denn ein jeder, der nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist ein Antichrist, und wer nicht bekennt das Zeugnis des Kreuzes, ist aus dem Teufel, und wer die Worte des Herrn verdreht nach Massgabe seiner eigenen Lüste, und sagt, dass es weder eine Auferstehung noch ein Gericht gebe, der ist der Erstgeborene des Satans“. Indem dieses letztere Wort von Mund zu Mund ging, hat man es auf Marcion bezogen

und sich aus einer Begegnung von Polykarp mit Marcion erklärt.

Nicht lange nach seiner Romreise ist Polykarp am 23. Februar 167 p. Chr. in Smyrna als Märtyrer durch Verbrennung gestorben, worüber das Martyrium Polycarpi, eigentlich ein Brief der Gemeinde von Smyrna an die von Philomelium in Phrygien, ausführlich Bericht gibt.

Als Schriftsteller ist Polykarp wenig hervorgetreten. Er war kein originaler Kopf, sondern ein einfacher frommer Christ. Doch weiss Irenaeus (Eus. h. e. V, 20, 8) von verschiedenen Briefen des Polykarp, die er teils an benachbarte Gemeinden, um sie zu befestigen, teils an einzelne Brüder, um sie zu ermahnen und zu ermuntern, geschrieben habe. Auch die Vita Polycarpi von Pionius (c. 12) spricht von vielen Briefen und Homilien Polykarps. Erhalten ist uns indessen nur der Brief des Polykarp an die Philipper. ¹⁾

Dieser Brief erfreut sich von Alters her eines guten Rufes. Irenaeus (h. e. IV, 14) nennt ihn einen sehr tüchtigen (*ἰκανωτάτη*) Brief und bemerkt, dass diejenigen, die es wollen und auf ihr Heil bedacht sind, daraus die Art seines Glaubens und die Predigt der Wahrheit kennen lernen können. In seiner Schrift *εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* (c. 95) wird von Irenaeus speciell auf den Schluss von Pol. 3 Bezug genommen und wird der letzte Satz davon beinahe wörtlich citiert. Dem Eusebius, der zwei auf Ignatius und seine Briefe bezügliche Stellen des Polykarpusbriefes mitteilt, ist besonders die Abhängigkeit des Briefs vom ersten Petrusbrief aufgefallen (h. e. III, 36, 13—15;

1) Feuarent hat in seiner lateinische Ausgabe des Irenaeus (Köln 1596) in den Noten zu *adv. haer.* III, 3, 4 fünf lateinische Fragmente veröffentlicht, die er in einer Katene aus der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts (vielleicht von Johannes Diaconus) fand und die aus einer Schrift des Bischofs Victor von Capua (*Responsum capitula*) stammen sollen (vgl. den Text bei Migne P. P. Gr. V, 1025—1028; Zahn, *Ign. et Pol. Ep.* p. XLVII sq. u. p. 171 f.; Lightfoot, *S. Ign. S. Pol.*, III, p. 419 sqq.). Die Fragmente enthalten Erklärungen zu einigen Stellen der Evangelien, werden aber nach beinahe allgemeiner Ansicht fälschlich dem Polykarp zugeschrieben. Nur Zahn hält sie in der Hauptsache für echt. Pitra (*Spicilegium Solesmense*, I, p. 266—267) wollte dazu noch zwei weitere Fragmente fügen, nämlich Citate aus der genannten Schrift des Bischofs Victor von Capua, die in der *Expositio in Haptateuchum* des Johannes Diaconus vorkommen, aber nirgends mit Polykarp in Verbindung gebracht werden.

Ueber die Mitteilungen des Ananias von Schirak (600—650) in einer Schrift über „die Epiphanie unseres Herrn“ vgl. Zahn, *Forschungen*, VI, 103.

IV, 14, 9). Nach Hieronymus (de vir. ill. 17) ist es ein sehr nützlicher Brief, der zu seiner Zeit noch bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften in Asien (in Asiae conventu) vorgelesen wurde. Noch Photius (Bibl. cod. 126, p. 95) rühmt Polykarps Schreiben als ausserordentlich reich an vielfältiger Belehrung mit Klarheit und Einfachheit, nach der kirchlichen Weise der Schriftauslegung. In der Tat: dieses Lob verdient der Brief, wenn er sich auch weder durch originalen Gedankengehalt noch durch schönen, regelmässigen Aufbau auszeichnet.

Der Brief des Polykarp ist die Antwort auf ein Schreiben, das er von der Gemeinde zu Philippi erhalten hatte. Doch bekommt man aus dem Brief, wie er vor uns liegt, hinsichtlich seines eigentlichen Anlasses und Zwecks einen zwiespältigen Eindruck. Nach einigen Stellen ist Polykarp von den Philippern zu einem Wort der Ermahnung und Belehrung aufgefordert worden und schreibt er darum seinen Brief (c. 3), indem er speciell auch auf einen ihm offenbar von den Philippern mitgeteilten Fall von Untreue seitens eines Presbyters und seiner Frau eingeht, in einer Weise, die von ebensoviel sittlichem Ernst als barmherziger Liebe zeugt (c. 12).

Nach andern Stellen (c. c. 1, 9, 13) scheint der Brief hauptsächlich durch Ignatius und das Interesse, das die Philipper und Polykarp an ihm nahmen, veranlasst zu sein, 1, sofern Ignatius erst vor kurzem durch Philippi transportiert worden war und Polykarp den Philippern für die liebevolle Aufnahme des Gefangenen danken wollte, 2, sofern Ignatius sowohl als die Philipper dem Polykarp geschrieben hatten, dass er auch von ihnen einen Brief nach Syrien besorgen soll, 3, sofern die Philipper den Wunsch ausgesprochen hatten, die Briefe des Ignatius, die im Besitz von Polykarp waren, zu erhalten, 4, sofern Polykarp den Philippern die Briefe des Ignatius ernstlich empfehlen und selbst von ihnen erfahren wollte, was aus Ignatius und seinen Gefährten geworden sei.

Der Brief, der uns in den griechischen Handschriften ¹⁾ nur bis 9, 2, vollständig dagegen in der lateinischen Übersetzung überliefert ist, hat genauer diesen Inhalt.

1) Vgl. zu c. 9 und c. 13 auch Eusebius, h. e. III, 36, 13 ff.

Polykarp drückt den Philippern zunächst seine Freude darüber aus, dass sie die mit Ketten belasteten Abbilder wahrer Liebe, d. h. Ignatius und seine Gefährten, aufgenommen und weiter geleitet haben, und bezeugt ihnen dann ferner seine Genugtuung, dass ihr von Alters her bekannter Glaube, dessen Fundament der Versöhnungstod und die Auferstehung Christi ist, noch andauert und Frucht trägt. Allem leeren und trügerischen Gerede der grossen Menge den Rücken kehrend sollen sie auch ferner an diesem Glauben festhalten und Gott dienen durch Erfüllung alles dessen, was er und Christus geboten hat. Nicht von selbst nehme er sich heraus ihnen solches über die Gerechtigkeit zu schreiben, sondern weil die Philipper ihn dazu aufgefordert hätten. Wisse er doch, dass niemand die Weisheit des seligen Paulus erreichen könne, durch dessen Briefe sie immer noch erbaut werden können in Glauben, Hoffnung und Liebe. Diesen Tugenden nachstrebend und durch Liebe von jeder Sünde, speciell auch dem Geiz, dem Anfang aller Übel, sich fernhaltend sollen die Philipper mit den Waffen der Gerechtigkeit sich wappnen und sich und die ihrigen unterweisen, damit sie alle, Frauen, Wittwen, Diakonen, Jünglinge, Jungfrauen, wie auch die Presbyter, je in ihrem Stande nach dem Gebot des Herrn wandeln und sich fernhalten von allen Aergernissen, falschen Brüdern, heuchlerischen, den Christenamen misbrauchenden Verführern. An solchen antichristlichen, teuflischen Irrlehrern, die nicht bekennen, dass Jesus Christus im Fleische gekommen ist, die vom Zeugnis des Kreuzes nichts wissen wollen, die die Aussprüche des Herrn ihren Lüsten gemäss verdrehen und leugnen, dass es eine Auferstehung und ein Gericht gibt, fehlt es nicht. Diesen Falschlehren gegenüber gilt es zurückzukehren zu dem von Anfang an überlieferten Worte und festzuhalten an der gemeinsamen Hoffnung und dem Unterpfeiler unserer Gerechtigkeit, Jesus Christus, der uns mit seinem für die Sünden erlittenen Tode zugleich ein Vorbild der Geduld im Leiden gegeben hat, das wir nachahmen sollen.

Zu solcher Geduld kann die Leser auch aufmuntern der Blick auf die seligen Märtyrer Ignatius, Zosimus und Rufus, sowie besonders das Beispiel des Paulus und der andern Apostel. Wie sie gilt es festzustehen und standhaft nach dem Vorbild des

Herrn zu beharren in Glauben und Liebe und einen unsträflichen Wandel zu führen unter den Heiden.

Mit grossem Bedauern gedenkt sodann Polykarp des Presbyters Valens zu Philippi, der seines Amtes so sehr vergessen. Das leidige Vorkommnis gibt Polykarp Anlass, die Philipper, denen Paulus in seinem Brief solch ein Ruhmeszeugnis ausgestellt, ernstlich zu warnen vor allem Bösen, besonders vor der Habsucht, die zum Götzendienst führt. Doch sollen die Philipper den Valens und seine Frau nicht als Feinde betrachten, sondern als irrende Glieder, die man zurückführen müsse zum Heil der ganzen Gemeinde. Darum warnt Polykarp die Philipper speciell auch noch vor dem Zoru, und wünscht ihnen, dass Gott und Christus sie erbauen möge in Glauben und Wahrheit, Sanftmut, Geduld, Nachsicht und Keuschheit. Möge Gott ihnen, als wahren Gläubigen, Los und Anteil verleihen unter seinen Heiligen und möchten sie selbst sich als vollkommene Christen erweisen, indem sie nicht bloss für die Heiligen und für Fürsten und Gewalthaber, sondern auch für ihre Feinde und Verfolger beten.

Polykarp erwähnt dann, dass sowohl die Philipper als Ignatius ihm geschrieben hätten, wenn Jemand von Smyrna nach Syrien reise, möge er auch ein Schreiben von den Philippem überbringen. Diesem Wunsch werde er entweder persönlich oder durch einen Abgeordneten entsprechen.

Ferner teilt Polykarp mit, dass er sowohl die von Ignatius nach Smyrna gerichteten Briefe als auch andere, die sich von ihm vorgefunden hätten, den Philippem zugleich mit diesem seinem eigenen Schreiben übersende. Es seien Briefe von grossem erbaulichem Wert für die Philipper. Sie aber sollen umgekehrt ihm wieder mitteilen, was sie über Ignatius und seine Genossen Zuverlässiges erfahren hätten.

Schliesslich empfiehlt Polykarp den Lesern noch den Crescenz, den Überbringer seines Briefes, wie auch des Crescenz Schwester, wenn sie nach Philippi komme, und endet mit einem Gruss und Segenswunsch.

II. DIE FRAGE NACH DER INTEGRITÄT DES BRIEFS UND SEINEM VERHÄLTNIS ZU DEN IGNATIANISCHEN BRIEFEN.

Der Polykarpusbrief dankt seine Bedeutung zu einem guten Teil dem Verhältnis, in das er sich ausdrücklich zu den Ignatianischen Briefen stellt, sofern er nicht nur in den Kapiteln 1 und 7 Mitteilungen über die Person des Ignatius macht, sondern auch in c. 13 seine Briefe erwähnt und empfiehlt. So ist denn auch das Urteil über den Polykarpusbrief wesentlich beeinflusst worden durch das Urteil über die Ignatiusbriefe.

Die Verteidiger der Echtheit der letzteren, in neuerer Zeit besonders Zahn ¹⁾, Lightfoot ²⁾, Funk ³⁾, Harnack ⁴⁾, Réville ⁵⁾, haben stets auch die Echtheit des Polykarpusbriefes behauptet. Ja sie haben gerade in diesem Briefe und seinem Zeugnisse den stärksten Beweis für die Echtheit der Ignatiusbriefe gesehen.

Andere, die die Echtheit dieser Briefe bestritten, haben auch den Polykarpusbrief entweder ganz oder teilweise für unecht erklärt. Einige Bedenken sind schon den Magdeburger Centuriatoren ⁶⁾ gekommen, da ihnen der Brief nicht deutlich genug motiviert und wegen seiner Zusammenhangslosigkeit und Unbedeutendheit des Apostelschülers Polykarpus nicht würdig zu sein schien.

1) Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta (Patr. apostol opp. Rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. II), Lips. 1876; Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, S. 494 ff.; Forschungen, IV, 249 ff.; VI, 72 ff.; 94 ff.

2) The Apostolic Fathers² II: S. Ignatius, S. Polycarp, London 1889. 3 Bände.

3) Opp. Patr. apostol. Tüb. 1878, 1887. Die Echtheit der Ignat. Briefe aufs neue vertheidigt. Tüb. 1883

4) Gesch. der altchristl. Lit. I, 69 ff.; II, 1, 320 ff.; 381 ff.; 2, 197. 303.

5) Rev. de l'histoire des rel. 22 (1890), S. 21 ff.

6) II, S. 173 f.

Darnach hat Dallaeus ¹⁾ auf den Gegensatz zwischen 9, 1 und 13, 2 gewiesen, sofern dort von Ignatius als einem bereits vollendeten Märtyrer gesprochen, hier dagegen vorausgesetzt werde, dass sein Schicksal noch unbekannt sei oder gar dass er noch lebe. Der ursprüngliche Schluss des Briefs sei 12, 2. 3, was folge, sei später hinzugefügt und zwar von dem Fälscher der Ignatiusbriefe. Diese Hypothese, die lediglich das auf die Briefe des Ignatius Bezug nehmende c. 13 verwirft, hat Beifall gefunden bei Le Moyne ²⁾ und in neuerer Zeit bei Bunsen ³⁾.

Andere wie Baur ⁴⁾, Schwegler ⁵⁾, Zeller ⁶⁾, Hilgenfeld ⁷⁾, und noch neuerdings van Manen ⁸⁾, und Steck ⁹⁾, haben in dem Polykarpusbrief nur eine die Fälschung der Ignatiusbriefe fortsetzende Fälschung gesehen.

Dagegen haben Ritschl, Volkmar, Hilgenfeld wieder zu tief eingreifenden Interpolationshypothesen ihre Zuflucht genommen.

Ritschl ¹⁰⁾ kann den von Dallaeus behaupteten Gegensatz zwischen 9, 1 und 13, 2 nicht anerkennen. Er geht vielmehr wie die Magdeburger Centuriatoren von der Behauptung aus, dass der Brief Einheitlichkeit und Klarheit in dem Verhältnis von Veranlassung, Zweck und Inhalt vermissen lasse. Darum will er sehen, ob der Brief nicht durch eine fremde Hand Gewalt erlitten habe.

Indem er nun den Brief nach dieser Richtung untersucht, entdeckt er eine Reihe von Zusätzen, von denen er feststellen zu können glaubt, dass sie von demselben Manne herrühren, der die Ignatianischen Briefe theils interpoliert, theils verfertigt habe. Das aber macht ihm auch die Stellen und Kapitel des Briefs verdächtig, welche der Person und der Briefe des Ignatius erwähnen. So kommt Ritschl dazu, die folgenden Stücke aus

1) De Script. Dionys. et Ignat. p. 427. 28, Genevae 1666.

2) Varia Sacra. I, Prolegom. Lugd. Bat. 1685.

3) Ignatius von Ant. und seine Zeit, S. 107 ff.

4) Lehrbuch der christl. Dogm. Gesch. 2. A. 1858, S. 82.

5) Nachapostol. Zeitalter, II, S. 154.

6) Apostelgeschichte, S. 52.

7) Apostol. Väter, S. 272.

8) Handleiding voor de oudchrist. letterkunde. Leiden 1900, III, § 164.

9) Der Galaterbrief etc. S. 317.

10) Die Entstehung der altkathol. Kirche. 2. A. Bonn, 1857, S. 284 ff.; 584 ff.

dem Briefe auszuschneiden: 1, in 1, 1. 2 die Worte *δεξαμένοις—ἐκλελεγμένων καί*; 2, das ganze Kapitel 3; 3, das ganze Kapitel 9; 3, in 10, 1 die Worte in his state et und in 10, 3 die Worte *sobrietatem—conversamini*; 5, in 11, 2 3 die Worte *qui ignorant—noveramus*; 6, in 12, 1 die Worte *confido—in vobis*; 7, das ganze Kapitel 13.

Auch Volkmar ¹⁾ will aus dem Brief alle die Bestandteile ausschneiden, die Anspielungen auf das Martyrium und die Briefe des Ignatius enthalten. Darum streicht er vornehmlich den Anfang von c. 1, sowie die Kapitel 9 und 13, hält aber auch die Unechtheit von c. 3 und von c. 11, Schluss, und c. 12, Anfang, für wahrscheinlich.

Ebenso ist in die Fusstapfen Ritschls Hilgenfeld ²⁾ getreten. Er betrachtet als spätere Zusätze zu dem Brief die folgenden Stücke: 1, in 1, 1. 2 die Worte *ἐν τῷ κυρίῳ—ἐκλελεγμένων καί*; 2, in 2, 1 die Worte *ἀπολιπόντες—πλάνην*; 3, in 6, 3—7, 2 die Worte *καὶ τῶν ψευδαδέλφων—ἐπιστρέψωμεν*: 4, das ganze Kapitel 9; 5, das ganze Kapitel 13.

Erheblich weiter noch geht die Interpolationshypothese von H. P. [Schim van der Loeff ³⁾]. Er verwirft als nicht ursprünglich nicht weniger als 15 Stücke unseres Briefs und zwar nicht bloss was oben bei Ritschl unter Nr. 1. 2. 5. 6. 7 und bei Hilgenfeld unter Nr. 4 vermeldet steht, sondern auch noch am Schluss von 1, 3 die Worte *ἀλλὰ—Χριστοῦ*; in 2, 1. 2 die Worte *ᾧ ὑπετάγη—θέλημα καί*; in 5, 2 die Worte *ὡς θεοῦ—ἀνθρώπων* und *ἐγεῖραι—καὶ ὅτι*; in 5, 3 die Worte *διὰ δέον—Χριστῶ*; in 9, 2 die Worte *καὶ ὅτι—τόπον* und *οὐ γὰρ—ἀναστάντα*; in 10, 2 die Worte *omnes—estote*; in 12, 3 die Worte *et pro inimicis crucis*.

Von diesen im Detail so mannigfach von einander abweichenden Interpolationshypothesen kann keine einzige, so wie sie vorliegt, auf Anerkennung Anspruch machen. Sie leiden alle in grösserem oder geringerem Grade an Übertreibung. Wir können nur die

1) Religion Jesu, 1857, S. 510 f.; Züricher Gratulationschrift zum Basler Universitätsjubiläum 1885; Theol. Ztsch. a. d. Schweiz. 1885, S. 99—111.

2) Ztsch. f. w. Th. 1884, III, S. 374; Der Brief des Pol. a. d. Phil. a. a. O. 1886, II, S. 180—206; Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, Berolini, 1902.

3) De zeven brieven van Ignatius in de korte recensie. (Diss.). Leiden, Sijthoff 1906.

Stellen des Briefes für interpoliert halten, an denen vom Märtyrer Ignatius und seinen Briefen ausdrücklich die Rede ist, d. h. in 1, 1. 2 die Worte δεξαμένοις—ἐκλελεγμένων καί, ferner in 9, 1 lediglich die Worte Ἰγνατίῳ καί und das ganze Kapitel 13.

Dass diese Stellen interpoliert sind, hoffen wir aber auch, was man bisher nicht gekonnt hat, unwiderleglich zu beweisen. Alle anderen Ausscheidungen sind so durchaus willkürlich und unwahrscheinlich, dass ich mich nicht veranlasst sehe, darauf weiter einzugehen ¹⁾).

Der Brief beginnt mit den Worten: *συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ* [δεξαμένοις τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης καὶ προπέμφασιν, ὡς ἐπέβαλεν ὑμῖν, τοὺς ἐνειλημένους τοῖς ἀγιοσπρεπέσιν δεσμοῖς, ἅτινά ἐστιν διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων, καὶ] ὅτι ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα, ἐξ ἀρχαίων καταγγελλομένη χρόνων, μέχρι νῦν διαμένει καὶ καρποφορεῖ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς κ. τ. λ.

An diesem Satze haben Ritscht, Volkmar, Hilgenfeld mit Recht ernstlichen Anstoss genommen. Das Bedenkliche darin ist vor allem dies, dass hier in den Anfangsgruss, in die Beglückwünschung der Philipper wegen ihres Glaubensstandes sich die Beziehung auf die dem Ignatius und seinen Genossen erwiesene Gastfreundschaft eindringt und zwar in der Weise, dass die einzelne konkrete Tatsache voransteht, während das Allgemeine, die Schilderung des Glaubensstandes der Gemeinde folgt, als ein zweites Moment, das ohne innere Verbindung äusserlich neben die einzelne Tatsache gestellt wird.

Man sollte gerade umgekehrt erwarten, dass das Allgemeine voranstehen und das Besondere, Einzelne daraus abgeleitet würde. Polykarp hat denn auch, obgleich das *συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν κυρίῳ* aus Phil. 2, 17 und 4, 10 stammt, doch zweifellos bei diesem Eingang seines Briefs, wie besonders das *καταγγελλομένη* beweist, den Eingang des Römerbriefs vor Augen gehabt: *πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν, ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὄλῳ τῷ κόσμῳ* (Rom. 1, 8).

1) Die Interpolationshypothesen überhaupt sind bestritten worden von Zahn, Ign. v. Ant., S. 394—511 u. Ign. et Pol. ep. etc. p. XLV f.; Funk, Echtheit der ign. Briefe, S. 14—42; Lightfoot, S. Ignatius, S. Polycarp², I, S. 578—603

Nach dieser Parallelstelle, auf die er sicher reflectiert hat, wird auch Polykarp mit dem Ausdruck seiner Genugthuung über den Glaubensstand der Gemeinde im Allgemeinen begonnen haben. Die Worte *δεξαμένοις-ἐκλελεγμένων καὶ* werden darum nicht zum Grundbestand des Briefes zu rechnen, sondern für einen späteren Einschub zu halten sein.

Mit der Ausscheidung der genannten Worte verfällt auch das ungeschickte *καὶ ὅτι*. Lightfoot hat zwar zur Rechtfertigung desselben auf das *καὶ ὅτι* in 2, 3; 4, 3; 5, 2; 9, 2 gewiesen. Aber 4, 3 und 9, 2 sind dabei sofort ganz aus dem Spiele zu lassen. Denn da correspondiert das zweite *ὅτι* mit einem vorhergehenden *ὅτι*. In 2, 3 aber ist die Unregelmässigkeit durch die Schriftworte bedingt, die der Verfasser citiert, und in 5, 2 läuft der mit *καὶ ὅτι* eingeleitete Satz mit einer Infinitivconstruction parallel. Nirgends dagegen haben wir hier etwas so Ungeheuerliches wie in 1, 1. 2, wo das *καὶ ὅτι* die Fortsetzung einleitet zu einer participialen Dativconstruction. Zu all dem kommt, dass durch die Auslassung der angeführten Worte das erste Kapitel unseres Briefs, das eine einzige Periode bildet, in höchst wohlthätiger Weise entlastet wird.

Sind nun die Worte *δεξαμένοις-ἐκλελεγμένων καὶ* interpoliert, dann können sie nur von einem Manne herrühren, der die Ignatianischen Briefe bereits gekannt hat und auf Grund und zu Gunsten derselben die Beziehung auf den Helden dieser Briefe in den Polykarpusbrief hereinbringen wollte. Dass dem in der Tat so ist, beweist denn auch der Text von Pol. 1, 1. Denn dass da von Ignatius und seinen Genossen gesagt wird: *τοὺς ἐνειλημένους τοῖς ἁγιοπρεπέσιν δεσμοῖς, ἅτινά ἐστιν διαδήματα τῶν . . . ἐκλελεγμένων* lässt sich nur erklären auf Grund von Ign. Eph. 11, 2, wo Ignatius von sich sagt: *ἐν ᾧ τὰ δεσμὰ περιφέρω, τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας*. Denn dass die Kette eines christlichen Märtyrers im geistlichen Sinne eine Perlenkette genannt wird, ist begreiflich, nicht aber dass diese Kette oder Ketten direkt für Diademe erklärt werden. Erst wenn auf Grund der Vergleichung der Kette eines christlichen Gefangenen mit Perlen, die an einer Schnur oder Kette gefasst sind, die Vergleichung dieser Gefangenenketten mit einem Schmuckgegenstand überhaupt feststand, konnte darauf auch das Bild von

Diademen angewendet werden. Daraus ergibt sich, dass das Bild in Ign. Eph. 11, ² das ursprüngliche, dagegen das Bild in Pol. 1, ¹ das sekundäre ist. Der Verfasser der in Betracht kommenden Worte in Pol. 1, ¹ hat Ign. Eph. 11, ² gekannt und ist von dem da gebrauchten Bilde aus zu dem seinigen gekommen.

Der Mann aber, der die Worte *δεξαμένους-ἐκλελεγμένων καὶ* in Pol. 1, ¹ ² in solcher Abhängigkeit von den Ignatiusbriefen geschrieben hat, kann überhaupt nicht Polykarp sein, denn die Stelle ist offenbar erst nach dem Tode Polykarps geschrieben.

Wenn nämlich Ignatius und seine Mitgefangenen Pol. 1, ¹ *τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης* genannt werden, so hat schon Ritschl mit gutem Grund geltend gemacht, dass dieser gesuchte Ausdruck, mit dem die Märtyrer als Nachahmer Christi bezeichnet werden sollen, seine Grundlage hat in dem Bericht der Smyrnäischen Gemeinde über den Märtyrertod des Polykarp, wo es gleich zu Anfang heisst: *περιέμενον γάρ, ἵνα παραδοθῆ, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα, μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ' ἑαυτοῦς, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοὺς πέλας. ἀγάπης γὰρ ἀληθοῦς καὶ βεβαίας ἐστίν, μὴ μόνον ἑαυτὸν θέλειν σώζεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάντα τοὺς ἀδελφούς.*

Was will es nun diesen Argumenten gegenüber bedeuten, dass man sagt, Polykarp habe in seinem ganzen Brief stark vom 1. Clemensbrief Gebrauch gemacht, und da er dies auch in 1, ¹ ² tue, so sei das ein Beweis dafür, dass dieser Abschnitt ein ursprünglicher Bestandteil des Briefes sei. Man macht nämlich geltend, dass der Ausdruck *τοῖς ἁγιοπρεπέσι δεσμοῖς* an *τοῖς ἁγιοπρεπέσι λόγοις* in 1 Clem. 13. ³ erinnere, und dass ebenso der Ausdruck *τῶν ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων* parallel sei mit *τοὺς ἐκλελεγμένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* in 1 Clem. 50, 7. Im ersten Fall beruht die Übereinstimmung lediglich auf dem Wort *ἁγιοπρεπέσι*, im zweiten Fall geht die Übereinstimmung weiter. Aber auch hier handelt es sich um eine sehr allgemeine Phrase, so dass auch hier die Berührung zufällig sein kann. Aber auch wenn hier wirklich der 1. Clemensbrief das Vorbild wäre, warum soll nicht auch der Urheber der Interpolation in Pol. 1, ¹ ² den 1. Clemensbrief gekannt haben?

Von Ignatius ist nun aber im Polykarpusbrief weiter die Rede in c. 9. Da heisst es (9, 1): „Darum ermahne ich euch alle, dem Wort der Gerechtigkeit zu gehorchen und alle Geduld zu üben, wie ihr es vor Augen gesehen habt nicht nur an den seligen Ignatius und Zosimus und Rufus (*ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ*), sondern auch an andern aus eurer Mitte und an Paulus selbst und den übrigen Aposteln“. Es kommt uns aber nicht in den Sinn, darum das ganze Kapitel 9 für eine Interpolation zu erklären, wir behaupten dies allein von den Worten *Ἰγνατίῳ καὶ*. Ignatius wird hier mit Zosimus und Rufus in einer Gruppe zusammengefasst. Diese drei sollen offenbar die christlichen Gefangenen sein, die nach Pol. 1, 1 mit Ketten beladen durch Philippi transportiert und von den Philippern gut aufgenommen und weiter geleitet worden sein sollen. Sie werden nun in c. 9 als bereits heimgegangene Märtyrer vorgestellt. Allein wie kommt doch Ignatius in die Gesellschaft von Zosimus und Rufus oder wie kommen Zosimus und Rufus in die Gesellschaft von Ignatius? In Smyrna und in Troas sind Zosimus und Rufus noch nicht bei Ignatius. Denn in den in diesen Städten geschriebenen Briefen des Ignatius wird ihrer noch mit keiner Silbe gedacht. Von Troas aus aber ist Ignatius zu Schiff direkt nach Neapolis, der Hafenstadt von Philippi, gefahren (Ign. ad Pol. 8, 1) und nun soll doch auf einmal Ignatius mit Zosimus und Rufus — denn nur an diese kann in Pol. ad Phil. 1, 1 gedacht sein — durch Philippi geführt worden sein. Woher sollen denn plötzlich diese beiden weiteren Gefangenen neben Ignatius herkommen? Nun ist es merkwürdig, dass in dem Martyrologium Romanum (p. 844, Colon. 1610) unter dem 18. December zu lesen steht: „Philippis in Macedonia natalis sanctorum martyrum Rufi et Zosimi, qui ex eo numero discipulorum fuerunt, per quos primitiva ecclesia in Iudaeis et Graecis fundata est; de quorum etiam felici agone scribit S. Polykarpus in epistola ad Philippenses“. Zosimus und Rufus sind also hienach alte Philippensische Märtyrer gewesen.

Wenn die Notiz im Martyrologium Romanum in ihrem ersten Teile nicht völlig unabhängig ist von dem Polykarpusbrief, so kann sie doch in keinem Falle auf diesem Brief in seiner gegen-

wärtigen Gestalt beruhen, sondern nur auf dem nicht interpolierten Brief. Denn nach Pol. 1, ¹ und 9, 1, wie diese Paragraphen gegenwärtig lauten, können Zosimus und Rufus keine Philippensischen Märtyrer gewesen sein, sondern nur christliche Gefangene, die mit Ignatius durch Philippi transportiert und daselbst liebevoll aufgenommen worden sind. Anders dagegen steht die Sache, wenn wir von dem Brief in seiner ursprünglichen Gestalt, ohne die auf Ignatius bezüglichen Stellen in 1, 1. ²; 9, 1, (c. 13) ausgehen. Dann ergibt sich aus 9, 1 (ohne Ἰγνατίῳ καὶ) von selbst, dass Zosimus und Rufus Philippensische Märtyrer gewesen sind. Durch das Martyrologium Romanum wird also nur bestätigt, dass wir mit der Ausscheidung der genannten Stellen im Rechte sind.

Sind nun aber die von Ignatius handelnden Worte in Pol. 1, 1. ² und 9, 1 Interpolationen, so dürfen wir das von vornherein auch annehmen von dem ganzen Kapitel 13. In Pol. 12, ². ³ und c. 14 haben wir den Schluss des Polykarpusbriefes, in den sich c. 13 störend eindrängt. Aber auch der Inhalt des Kapitels ist bedenklich genug. Die Philipper und Ignatius sollen Polykarp geschrieben haben, dass, wenn jemand von Smyrna nach Syrien gehe, er auch das, offenbar bereits im Besitz des Polykarp gedachte, Schreiben der Philipper an die Antiochener mitnehmen solle. Das wolle er, sagt Polykarp, entweder selbst tun oder durch einen Abgesandten tun lassen, den er auch in ihrem Namen schicken werde. Als ob der wahrhaftig nicht mehr jugendliche Polykarp (vgl. Ign. Pol. 2 Schluss und 3) nur so gelegentlich, ohne einen dringenden und bedeutenden Grund zu haben, selbst nach Syrien zu reisen gedacht hätte, während in den Ignatianischen Briefen an Polykarp selbst nicht im geringsten gedacht ist, vielmehr höchstens an einen Diakon (Pol. 7. 8; Smyrn. 11; Philad. 10), und als ob die Gesandtschaft, die der Verfasser der Ignatianischen Briefe fordert, nicht sofort hätte ins Werk gesetzt werden müssen, da sie ja sonst dem Zweck, die Antiochener zum Aufhören der Verfolgung zu beglückwünschen, nicht mehr entsprach. Der Interpolator des Polykarpusbriefes hat hier einfach ziemlich gedankenlos von den Ignatiusbriefen Gebrauch gemacht.

Im zweiten Teil von c. 13 tritt dann die ganze Tendenz der Interpolation, die Absicht, die Ignatianische Briefsammlung zu

empfehlen, ausgesprochener Massen mit aller Deutlichkeit zu Tage. In den Schlussworten aber: „Gebet uns Nachricht, was ihr von Ignatius und seinen Gefährten Sicheres erfahren habt“, setzt der Interpolator in Übereinstimmung mit 1, 1 voraus, dass Ignatius kürzlich erst von Philippi weiter gezogen ist und dass Polykarp von seinem ferneren Lose noch keine Kenntnis hat. Dadurch aber wird erst recht deutlich, dass er den Ignatius in c. 9 in einen bereits bestehenden, mit seiner eigenen Auffassung nicht recht übereinstimmenden Zusammenhang eingefügt hat. Denn in 9, 1 ist von bereits vollendeten (*μακαρίοις*) Märtyrern die Rede, unter die Ignatius nach c. 13 und 1, 1, d. h. nach der Vorstellung des Interpolators, noch nicht gehören kann.

Der Beweis, dass die Stellen des Polykarpusbriefes, die Bekanntschaft mit den Ignatianischen Briefen verraten, interpoliert sind, wird nun aber erst vollständig, wenn sich zeigen lässt, dass der Polykarpusbrief, abgesehen von jenen interpolierten Stellen, älter ist als die Ignatiusbriefe und vom Verfasser der letzteren bereits benützt ist. Das meinen wir denn auch wirklich beweisen zu können.

Polykarp steht im Augenblick, da er den Brief schreibt, ohne Zweifel in leitender Stellung an der Spitze der Gemeinde von Smyrna. Aber er nennt sich doch nirgends ausdrücklich *ἐπίσκοπος*. Vielmehr beginnt er seinen Brief mit den Worten: *Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι*. Er scheint also auch für sich nur auf den Titel Presbyter Anspruch zu machen, wenn er auch das Haupt der Presbyter von Smyrna gewesen sein muss. Auch in Philippi setzt Polykarp nur Presbyter und Diakonen (Pol. ad Phil. 5, 3; 6, 1; 11, 1) voraus und ermahnt die Philipper, speciell die jüngeren unter ihnen, „untertan“ zu sein „den Presbytern und Diakonen wie Gott und Christus“ (5, 3). Diese Mahnung, die wir im Polykarpusbrief nach dem Vorbild von 1 Pe. 5, 5 ein einzigesmal ganz gelegentlich finden, kehrt in den Ignatianischen Briefen in immer neuen Variationen wieder (Eph. 2, 20; Trall. 2; Pol. 6 etc.), und zwar mit der dreifachen Unterscheidung von Bischof, Presbytern und Diakonen, indem das Haupt der Gemeinde ausdrücklich und ausschliesslich Bischof genannt wird, während die Presbyter eine ihm untergebene Gruppe von Gemeindebeamten oder Gemeinde-

vertretern bilden. Mit grösster Wahrscheinlichkeit ist schon hieraus zu folgern, dass die Ignatiusbriefe, welche entwickeltere oder schärfer präcisierte Verhältnisse auf dem Gebiet der Gemeindeverfassung voraussetzen, später geschrieben sind als der Polykarpusbrief. Aehnlich steht es mit den Warnungen vor der Härese. Der Polykarpusbrief sowohl als die Ignatianischen Briefe bekämpfen den Dokerismus. An welchen oder welche Vertreter desselben Polykarp einerseits und Ignatius andererseits gedacht haben, wollen wir hier nicht untersuchen. Wir wollen nur auf die allgemeine Parallele weisen, die hier zu Tage tritt.

Polykarp (7 1) erklärt jeden für einen Antichrist, *ὅς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι* und von Ignatius wird ein Lästerer des Herrn genannt (*ὁ*) *μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρου* (Smymn. 5, 1). Wenn hier ein Teil vom andern abhängig ist, so kann die Abhängigkeit nur auf Seiten der Ignatiusbriefe liegen. Denn der Polykarpusbrief geht, wie die Ausdrucksweise beweist, direkt auf 1 Joh. 4, 2; 3, 8 und 2 Joh. 7 zurück, während dies von der Ignatianischen Stelle nicht notwendig anzunehmen ist.

Wichtiger ist eine andere Parallele, die, wie ich glaube, es völlig ausser Zweifel stellt, dass die Ignatiusbriefe in der Tat von dem Polykarpusbrief abhängig sind.

Mann vergleiche die folgenden Texte:

<p>Pol. ad Phil. 10, 2. 3: Omnes vobis invicem subjecti estote, conversationem vestram irreprehensibilem habentes in gentibus, ut ex bonis operibus vestris et vos laudem accipiatis et Dominus in vobis non blasphemetur. Vae autem, per quem nomen Domini blasphemetur.</p>	<p>Ign. ad Trall. 8, 2: μηδεὶς ὑμῶν κατὰ τοῦ πλησίον τι ἐχέτω. Μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν, ἵνα μὴ δι' ὀλίγους ἄφρονες τὸ ἐν θεῷ πλῆθος βλάσφημεῖται. Οὐαὶ γάρ, δι' οὗ ἐπὶ ματαιότητι τὸ ὄνομά μου ἐπὶ τινῶν βλασφημεῖται.</p>
---	---

Auf welchen Quellen die Stelle des Polykarpusbriefes beruht, lässt sich noch Schritt für Schritt nachweisen. Der erste Satz stammt aus 1 Pe. 5, 5: *πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβάσασθε*, vgl. unmittelbar vorher *ὑποτάγητε*. Was folgt beruht in der Hauptsache auf 1 Pe. 2, 12: *τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς*

ἔθνεσιν ἔχοντες κλήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεόν. Den Schlussgedanken dieser Stelle verwertet Polykarp für das Lob der Christen, während er ihm in Bezug auf Gott eine negative Wendung gibt unter dem Einfluss von 2 Clem. 13, 1. 2: ἵνα τὸ ὄνομα δι' ἡμᾶς μὴ βλασφημεῖται. λέγει γὰρ ὁ κύριος διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ πάλιν· οὐαὶ δι' ὃν βλασφημεῖται τὸ ὄνομά μου.

Hieraus ergibt sich mit aller Evidenz, dass die Stelle des Polykarpusbriefes nicht auf der Ignatianischen Stelle beruht. Dann aber muss man auch umgekehrt annehmen, dass die Ignatianische Stelle von der des Polykarpusbriefes abhängig ist. Denn beide Stellen bilden in allen ihren Teilen eine durchlaufende Parallele. Und zwar hat Ignatius die Stelle des Polykarpusbriefes, speciell in ihrem ersten und zweiten Satze, so frei gewendet und bearbeitet, dass bei ihm die Herkunft des grössten Teils der Stelle aus dem ersten Petrusbrief, die bei Polykarp noch so deutlich zu Tage tritt, fast ganz verwischt ist.

Was den dritten Satz betrifft, so könnte man geltend machen, dass hier Ignatius einen mehr ursprünglichen Text biete als Polykarp, sofern er statt nomen Domini τὸ ὄνομά μου hat, wie wir es in 2 Clem. 13, 2 und Jes. 52, 5 finden. Allein Ignatius wird sich beim Lesen der Polykarpusstelle an das Citat, wie es ihm aus dem zweiten Clemensbrief oder sonst woher bekannt war, erinnert und den Text dementsprechend geändert haben. Dass er dennoch auch hier zunächst von der Polykarpusstelle ausgegangen ist, beweist das δι' οὗ = per quem bei Polykarp im Gegensatz zu dem δι' ὃν in 2. Clem. 13, 2 und zu dem δι' ὑμᾶς in Jes. 52, 5.

Hiemit meinen wir auf unwiderlegliche Weise bewiesen zu haben, dass der Polykarpusbrief in seinem Grundbestand älter ist als die Ignatianischen Briefe, dass die letzteren ihn bereits voraussetzen und also erst nach ihm geschrieben sind.

Die weiteren Berührungen, die sich zwischen dem Polykarpusbrief und den Ignatianischen Briefen nachweisen lassen, können an diesem Resultat nichts ändern. Wir vergleichen zunächst noch die folgenden Stellen:

Pol. ad Phil. 6, 3: οἱ εὐαγγε-
λιστάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ
προφήται, οἱ προκηρύξαντες τὴν
ἔλευσιν τοῦ κυρίου.

Ign. ad Philad. 5, 1. 2: προσ-
φυγῶν τῷ εὐαγγελίῳ . . . καὶ τοῖς
ἀποστόλοις . . . καὶ τοὺς προφήτας
δὲ ἀγαπῶμεν, διὸ καὶ αὐτοὺς εἰς
τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελημένοι.

Ign. ad Philad. 9, 2: ἐξαιρέτον
δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν
παρουσίαν τοῦ σωτῆρος . . . οἱ γὰρ . .
προφήται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν.

Wir haben hier je und je die Verbindung von Evangelium, Aposteln und Propheten und bei den letzteren die Bemerkung, dass sie auf das Evangelium oder auf den Herrn im Voraus hingewiesen haben. Hier drängt sich auch der Gedanke an eine Abhängigkeit des einen Teils vom andern auf. Aber Polykarp kann nicht von Ignatius abhängig sein. Denn was er sagt, beruht, wie die gebrauchten Worte beweisen, teils auf 1 Clem. 17, 1, teils auf 1 Pe. 1, 10. 12. Wenn also der eine Verfasser den andern benützt hat, so kann das nur Ignatius getan haben.

Sonst wären noch die folgenden Parallelen anzuführen.

Die Worte κατὰ κενοδοξίαν . . . τῶν μάταια λαλούντων in Ign. ad Philad. 1, 1 erinnern an die Worte τὴν κενὴν ματασιολογίαν καὶ τὴν τῶν πολλῶν πλάνην in Pol. ad Phil. 1, 1. Ebenso erinnern die Worte Παύλου συμμίσται τοῦ . . . ἀξιωμακκρίστου . . . ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν in Ign. ad Eph. 12, 2 an τοῦ μακαρίου Παύλου, ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν . . . ἐδίδαξεν, ὃς καὶ ἀπὸν ἔγραψεν ὑμῖν ἐπιστολάς in Pol. ad Phil. 3, 2. Man vergleiche dazu auch: in quibus laboravit beatus Paulus . . . de vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis in Pol. ad Phil. 11 3. Ferner zeigt der Satz εἰώθασι γὰρ τινες δόλω πονηρῶ τὸ ὄνομα περιφέρειν in Ign. ad Eph. 7, 1 nahe Verwandtschaft mit den Worten καὶ τῶν ἐν ὑποκρίσει φερόντων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου in Pol. ad Phil. 6, 3. Eine volle Parallele bildet Ign. ad Trall. 8, 1: οὐκ . . . ἔγνων τοιοῦτόν τι ἐν ὑμῖν mit Pol. ad Phil. 11, 3: ego autem nihil tale sensi in vobis. Und ebenso entspricht dem Ausdruck firmi in fide in Pol. ad Phil. 10, 1 das ἐδραῖσι τῇ πίστει in Ign. ad Eph. 10, 2. Mit der von Polykarp an die Presbyter gerichteten Ermahnung hinsichtlich der Sorge für Wittwen, Waisen

und Arme: *μὴ ἀμελοῦντες χήρας ἢ ὀρφανοῦ ἢ πένητος* in Pol. ad Phil. 6, 1 vergleiche man: *χῆραι μὴ ἀμελείσθωσαν* in Ign. ad Pol. 4 1 sowie: *περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου* in Ign. ad Smyrn. 6, 2.

Die Gemeinde zu Philippi wird von Polykarp (11, 4) auf Grund von 1 Clem. 38, 1 ein *σῶμα* (corpus) genannt. Ignatius ad Smyrn. 11, 2 wendet auf die Gemeinde zu Antiochien den Ausdruck *σωματεῖον* an. Polykarp wünscht in seinem Brief den Philippern (12, 2): Der Herr gebe euch *κλήρον καὶ μερίδα μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ καὶ ἡμῖν μεθ' ὑμῶν* (sortem et partem inter sanctos suos et nobis vobiscum). Aehnlich wünscht Ignatius ad Eph. 11, 2: *ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὐρεθῶ τῶν χριστιανῶν*. Der Brief des Polykarp endlich schliesst (c. 14) mit den Worten: *incolumes estote in domino Jesu Christo = ἔρρωσθε ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ*. Ebenso schliesst Ignatius seinen Brief an Polykarp mit *ἔρρωσθε ἐν κυρίῳ* und den an die Philadelphier mit *ἔρρωσθε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Von diesen zuletzt angeführten Parallelen widerspricht keine einzige dem vorher gewonnenen Hauptresultat dieses Abschnitts, dass der Polykarpusbrief in seiner ursprünglichen Gestalt älter ist als die Ignatiusbriefe und in den letzteren bereits benützt ist.

III. DIE LITERARISCHEN BEZIEHUNGEN DES BRIEFS.

Der Brief des Polykarp an die Philipper ist so einfach, schlicht und anspruchslos, dass man meinen sollte, sein Verfasser habe ihn ohne alle anderen Hilfsquellen in völliger Freiheit entworfen. Doch ist das keineswegs der Fall. Die Quellen, die ihren Beitrag zu dem Brief geliefert haben, sind selbst besonders zahlreich. D. h. der Verfasser reproducirt in dem Briefe in Gedanken und Ausdrucksweise zu einem guten Teil nur das, was er in alten autoritativen Schriften gelesen hat und was ihm von daher in der Erinnerung gegenwärtig ist. In 7, 2 schreibt er den Philippern: „Lassen wir darum das leere Geschwätz der grossen Menge und die falschen Lehren und wenden wir uns wieder zu dem uns von Anfang überlieferten Wort“. Das ist eine Mahnung, die Polykarp nicht bloss seinen Lesern gibt, sondern die er selber in seinem Briefe beachtet. Das im Alten Testament und noch mehr in neutestamentlichen und andern urchristlichen Schriften von Alters her überlieferte Wort ist ihm durchweg Norm und Vorbild.

Vom Alten Testament freilich hat er nur einen spärlichen Gebrauch gemacht. Dies entspricht seinem eigenen Geständnis, dass er in der hl. Schrift nur wenig bewandert sei (12, 1). Doch stammt Pol. 9, 2: *qui ignorant iudicium domini* ohne Zweifel aus Jer. 5, 4: *οὐκ ἔγνωσαν ὁδὸν κυρίου καὶ κρίσιν θεοῦ* und Pol. 12, 1: *irascimini et nolite peccare* aus Ps. 4, 5: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε*. Pol. 10, 2: *elemosyna de morte liberat* ist sicher ein Citat aus Tobit 12, 9: *ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται*. Wahrscheinlich beruht auch Pol. 5, 1: *προνοοῦντες ἀεὶ τοῦ καλοῦ ἐνώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* auf Prov. 3, 4: *καὶ προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων* (vgl. 2 Kor. 8, 21; Rom. 12, 17). Und ebenso geht wohl Pol. 10, 1:

cum potestis benefacere, nolite differre zurück auf Prov. 4, (27)²⁸:
μη εἴπῃς . . . αὐριον δώσω, δυνατοῦ σου ὄντος εὖ ποιεῖν.

Die Beziehung auf Jes. 53 in Pol. 8, 1. ² ist vermittelt durch 1 Pe. 2, ²¹ und die Beziehung auf Jes. 52, ⁵ in Pol. 10, ² durch 2 Clem. 13, ². Über das Verhältniß von Pol. 6, ³ zu Ps. 2, 11 vergleiche man das später zu Hebr. 12, ²⁸ Bemerkte. Pol. 6, 1 aber hat mit Ez. 34, 4. ¹⁶ nichts zu schaffen, wie sich aus dem über 2 Clem. 15, ¹ und 17, ² Gesagten ergeben wird.

Was das Neue Testament betrifft, so ist für Polykarp in erster Linie Autorität der Herr und sein Wort. Doch sind die im Polykarpusbrief verwerteten Herrnworte nicht allzu zahlreich. In Pol. 5, ²: *κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου, ὃς ἐγένετο διάκονος πάντων* finden sich die Parallelen theils in Mrc. 9, ³⁵: *εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων διάκονος*, theils in Matth. 20 26. ²⁸: *ἀλλ' ὃς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι, ἔσται διάκονος . . . ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἤλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι*. Aus Marcus hat Polykarp den Ausdruck *πάντων διάκονος*, aber bei Matthaeus finden wir im gleichen Zusammenhang die Anwendung auf Christus.

Pol. 6, 1. ²: *εἰδότες ὅτι πάντες ὀφειλέται ἐσμὲν ἁμαρτίας. εἰ οὖν δεόμεθα τοῦ κυρίου, ἵνα ἡμῖν ἀφῆ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφίεναι* beruht der Hauptsache nach auf Matth. 6, ¹²: *καὶ ἄφεες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*. Doch ist daneben vielleicht auch noch Bezug genommen auf Marc. 11, ²⁵: *καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε . . . ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν . . . ἀφῆ ὑμῖν*. Für Pol. 7, ²: *δεήσεσιν αἰτούμενοι τὸν παντεπόπτην θεὸν μὴ εἰσενεγκεῖν ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, καθὼς εἶπεν ὁ κύριος· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής* ist die Grundlage wohl einfach Matth. 6, ¹³: *καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν* und Matth. 26, ⁴¹: *γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθῃτε εἰς πειρασμόν, τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής*.

Pol. 11, ²: *tanquam inter gentes* erinnert an Matth. 18, ¹⁷: *ὥσπερ ὁ ἔθνικός*.

Pol. 12, ³: *orate etiam pro persequentibus et odientibus vos et pro inimicis crucis . . . ut sitis in illo perfecti* scheint zusammengesetzt zu sein aus Matth. 5, ⁴⁴: *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς*

ὁμῶν, Matth. 5, 48: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι und Luk. 6, 27: καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς.

Gemischter Herkunft ist auch Pol. 2, 3: *μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνητε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ὃ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν· καὶ ὅτι μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* In ihrer ersten grösseren Hälfte stammt diese Stelle der Hauptsache nach aus dem ersten Clemensbrief, den Polykarp auch sonst viel gebraucht hat. 1 Clem. 13 l. 2 lesen wir: *μάλιστα μνημονέμενοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὗς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν· οὕτως γὰρ εἶπεν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ὃ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.*

Diese Stelle hat Polykarp im Auszug wiedergegeben. Dass er *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε* sagt, geschieht unter dem Einfluss von Matth. 7, 1, und dass er statt *ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται* den Ausdruck *ἀντιμετρηθήσεται* gebraucht, könnte durch die Erinnerung an Luk. 6, 35 veranlasst sein. Doch hat auch Clemens Alex. (Strom. II, 18, 91), der ebenfalls jene Stelle aus dem ersten Clemensbrief ausschreibt, dasselbe *ἀντιμετρηθήσεται*. Am Schluss der Stelle des Polykarpusbriefes sind die beiden Seligpreisungen aus Matth. 5, 3 und 5, 10 zusammengezogen und frei wiedergegeben. Es ist kaum nötig, zur Erklärung des blossen *πτωχοὶ* auch noch auf Luk. 6, 20 zu reflectieren.

Im Zusammenhang mit den synoptischen Evangelien weisen wir gleich auch auf Polykarps Bekanntschaft mit der Apostelgeschichte, die man als sicher annehmen darf. Denn Pol. 1, 2: *ὃν ἠγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ᾠδῖνας τοῦ ἄδου* stammt ohne Zweifel aus Act. 2, 24: *ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν, λύσας τὰς ᾠδῖνας τοῦ θανάτου* (resp. ἄδου). Auch der Pol. 2, 1 von Christus gebrauchte Ausdruck *κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν* kommt wörtlich so im N. T. nur Act. 10, 42 vor. Doch vergleiche man 2 Tim. 4, 1; 1 Pe. 4, 5 und besonders 2 Clem. 1, 1. Einzelne Anklänge an die Acta enthält endlich Pol. 12, 2: *det vobis sortem et partem inter sanctos suos, et nobis vobiscum, et omnibus qui sunt sub caelo.* Man kann dazu

vergleichen Act. 26, 18: κληρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις; Act. 8, 21: οὐκ ἐστίν σοι μερίς οὐδὲ κληρος; Act. 2, 5: ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν, doch auch Kol. 1, 12. 23.

Von einer Benützung des Johannesevangeliums kann man eine Spur finden in den Worten: καθὼς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγείραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν in Pol. 5, 2, die zurückzuweisen scheinen auf Joh. 6. 44 (vgl. 5, 21. 25): καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ. Jedenfalls kann man für Polykarps Worte keinen bessern Beleg finden. Auch wird die Annahme unterstützt durch Polykarps zweifellose Bekanntschaft mit dem ersten Johannesbrief (vgl. unten), der jedenfalls das Johannesevangelium zur Voraussetzung hat.

Viel stärker als von der evangelischen Überlieferung ist unser Briefschreiber beeinflusst von der neutestamentlichen oder überhaupt urchristlichen Briefliteratur. Dass darunter die Paulinischen Briefe eine grosse Rolle spielen, lässt sich von vornherein erwarten, zumal wenn man bedenkt, dass Paulus vier Mal im Brief ausdrücklich genannt wird (3, 2; 9, 1; 11, 2. 3) und dass speciell in 3, 2 von ihm gesagt wird: „Denn weder ich noch sonst Jemand meines gleichen kann die Weisheit des seligen und hochberühmten Paulus erreichen, der als er bei euch war, vor den damals Lebenden genau und zuverlässig das Wort der Wahrheit gelehrt hat, der auch, während er abwesend war, euch Briefe geschrieben hat, durch welche ihr, wenn ihr euch darin umsehet, erbaut werden könnet in dem euch geschenkten Glauben“.

Von Paulinischen Briefen kennt Polykarp jedenfalls den ersten Korintherbrief. Pol. 5, 3: οὔτε πόρνοι οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἄρτενοκοῖται βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν, οὔτε οἱ ποιοῦντες τὰ ἄτοπα ist ein Auszug aus 1 Kor. 6, 9: οὔτε πόρνοι, οὔτε εἰδωλόλατραι, οὔτε μοιχοί, οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοιδοροί, οὐχ ἄρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν.

Ebenso beruht Pol. 11, 2: aut nescimus, quia sancti mundum iudicabunt? sicut Paulus docet, auf 1 Kor. 6, 2: ἢ οὐκ οἶδατε, ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινούσιν;

Vielleicht geht auch Pol. 3, 2. 3: τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν... ἐπακολουθούσης τῆς ἀγάπης zurück auf 1 Kor. 13, 13: νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη (doch vgl. auch 1 Thess. 1, 3; Kol. 1, 4. 5). Sonst erinnert Pol.

11, 4: *passibilia membra* an 1 Kor. 12, 26: *εἶτε πάσχει ἐν μέλος*, Pol. 7, 1: *τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ* an 1 Kor. 1, 18: *ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ* und 1 Kor. 2, 2: *τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ* und der wiederholte Gebrauch von *οἰκοδομεῖν* und *οἰκοδομεῖσθαι* (*aedificare*) in Pol. 3, 2; 11, 4; 12, 2 an den öfteren Gebrauch dieses Begriffs gerade im 1. Korintherbrief (1 Kor. 8, 1.10; 10, 23; 14, 4.17). Weniger sicher ist die Herkunft von Pol. 4, 3: *οὔτε τι τῶν κρυπτῶν τῆς καρδίας* aus 1 Kor. 14, 25 (4, 5): *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας* (vgl. Rom. 2, 15.16), von Pol. 10, 1: *firmi in fide et immutabiles* aus 1 Kor. 15, 58: *ἐδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι* (vgl. Kol. 1, 23) und von Pol. 2, 1: *ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια* aus 1 Kor. 15, 28: *ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα* (vgl. Phil. 2, 10; 3, 21).

Auf eine Bekanntschaft Polykarps mit dem zweiten Korintherbrief kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit schliessen aus der Übereinstimmung zwischen Pol. 2, 2: *ὁ δὲ ἐγειρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ ἡμᾶς ἐγερεῖ* und 2 Kor. 4, 14: *εἰδότες ὅτι ὁ ἐγειρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ. Auch das κατὰ πρόσωπον . . . ἀπὼν* in Pol. 3, 4 erinnert an dieselbe Ausdrucksweise in 2 Kor. 10, 1. Endlich ist auch in Pol. 6, 2, wie wir alsbald sehen werden, neben Rom. 14, 10.12 wohl auch 2 Kor. 5, 10 verwertet.

Reichlicheren Gebrauch hat Polykarp vom Römerbrief des Paulus gemacht.

Gleich der Anfang in Pol. 1, 1.2: *συνεχάρην ὑμῖν . . . ὅτι ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα, ἐξ ἀρχαίων καταγγελλομένη χρόνων, μέχρι νῦν διαμένει* erinnert an Rom. 1, 8: *εὐχαριστῶ . . . ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται*. Ganz deutlich geht sodann Pol. 6, 2: *πάντας δεῖ παραστήναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἕκαστον ὑπὲρ ἑαυτοῦ λόγον δοῦναι* zurück auf Rom. 14, 10.12: *πάντες γὰρ παραστησόμεθι τῷ βήματι τοῦ θεοῦ . . . ἄρα οὖν ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ θεῷ*. Doch ist dem Polykarp in der Erinnerung mit dieser Stelle des Römerbriefs allem nach die verwandte Stelle 2 Kor. 5, 10 zusammengefloßen und stammt aus dieser sowohl das *δεῖ* als das *τοῦ Χριστοῦ*. Ebenso verrät sich in Pol. 3, 3: *προαγούσης τῆς ἀγάπης τῆς εἰς θεὸν καὶ Χριστὸν καὶ εἰς τὸν πλησίον, ἐὰν γὰρ τις τούτων ἐντὸς ἧ, πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης* (die Abhängigkeit von Rom. 13, 8 *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους, ὃ γὰρ ἀγαπᾶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκε. τὸ γὰρ . . . ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ ἀνακεφα-*

λαιοῦται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἐαυτόν, ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη (vgl. Gal. 5, 14). Ohne Zweifel beruht ferner Pol. 10, 1: fraternitatis amatores, diligentes invicem . . . mansuetudine domini alterutri praestolantes auf Rom. 12, 10: τῇ Φιλadelphία εἰς ἀλλήλους Φιλόστοργοι, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι. Und ebenso dürfte Pol. 4, 1: ὀπισθώμεθα τοῖς ὄπλοις τῆς δικαιοσύνης beeinflusst sein durch Rom. 13, 12: ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὄπλα τοῦ φωτός und Rom. 6, 13: ὄπλα δικαιοσύνης (vgl. 2 Kor. 6, 7, aber auch 1 Pe. 4, 1).

Endlich liegt vielleicht auch ein Zusammenhang vor zwischen Pol. 9, 2: εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον und Rom. 8, 17: εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνοδοξασθῶμεν.

Auch den Galaterbrief hat Polykarp aller Wahrscheinlichkeit nach gekannt und benützt. Man vergleiche Pol. 3, 3: πίστιν, ἣτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν mit Gal. 4, 26: ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσαλήμ . . . ἣτις ἐστὶν μήτηρ [πάντων] ἡμῶν, ebenso Pol. 5, 1: εἰδότες οὖν ὅτι θεὸς οὐ μυκτηρίζεται mit Gal. 6, 7: μὴ πλανᾶσθε· θεὸς οὐ μυκτηρίζεται. Auch auf Pol. 5, 3: πᾶσα ἐπιθυμία κατὰ τοῦ πνεύματος στρατεύεται hat wohl neben 1 Pe. 2, 11 auch noch eingewirkt Gal. 5, 17: ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος. Schliesslich beachte man den Ausdruck ψευδάδελφοι in Pol. 6, 3 und Gal. 2, 4, sowie πορεύεσθαι bezw. ὀρθοποδεῖν κατὰ oder πρὸς τὴν ἀλήθειαν in Pol. 5, 2 und Gal. 2, 14.

Von den kleineren Paulinischen Briefen hat Polykarp ausgesprochenermassen den Philipperbrief gekannt. Schreibt doch Polykarp in 3, 2 mit Bezug auf Paulus an die Philipper: ὁς καὶ ἀπὸν ἔγραψεν ἐπιστολάς. Man braucht des letzteren Ausdrucks wegen nicht an mehrere Briefe zu denken. Denn auch der Pluralis ἐπιστολαί wird im Griechischen für einen Brief gebraucht.

Dennoch meinte man, den Ausdruck ἐπιστολάς auf mehrere Briefe deuten zu müssen, und diese Meinung schien eine Stütze zu finden in Pol. 11, 3: ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis in principio epistulae eius, de vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis. Die letzteren Worte nämlich meinte man auf 2 Thess. 1, 4 beziehen zu müssen: ὥστε αὐτοὺς ἡμᾶς ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ. Wäre dem so, dann müsste der 2. Thessalonicher-

brief dem Polykarp als Philipperbrief bekannt gewesen sein. Allein die wahre Parallele zu Pol. 11, 3 ist eine Stelle des Philipperbriefs, 4, 15: *οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς, Φιλιππηῖοι, ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου... οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινωνήσεν... εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι*. Daraus ergibt sich aber auch, dass die Worte in principio epistulae eius auf einer falschen Übersetzung bzw. Lesung des griechischen Textes beruhen müssen. Es muss da gestanden haben: *ἐν ἀρχῇ ἀποστολῆς αὐτοῦ*. Statt ἀποστολῆς hat der Übersetzer irrthümlicherweise ἐπιστολῆς gelesen. Diese letztere Conjectur hat schon Nestle empfohlen. Von einzelnen Berührungen des Polykarpusbriefes mit dem Paulinischen Philipperbrief sind noch diese zu nennen. Pol. 1, 1: *συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ* erinnert auffallend an Phil. 2, 17: *χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν* und 4, 10: *ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μεγάλως ὅτι...*

Ebenso weist Pol. 2, 1: *ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια* mit aller Wahrscheinlichkeit zurück auf Phil. 2, 13: *ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων...* und 3, 21: *ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα*. Nicht minder deutlich ist in Pol. 9, 2: *ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον* die Bezugnahme auf Phil. 2, 16: *ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον* (vgl. Gal. 2, 2) und in Pol. 12, 3: *et pro inimicis crucis* auf Phil. 3, 18: *τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ*.

Für die Bekanntschaft Polykarps mit dem Epheserbrief zeugt in erster Linie Pol. 1, 3: *εἰδότες ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* verglichen mit Eph. 2, 8: *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μὴ τις καυχῆσθῃται· αὐτοῦ γὰρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*.

Ebenso ist Pol. 8, 1: *τῷ ἀρραβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν, ὅς ἐστι X. I.* parallel mit Eph. 1, 14: *ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν εἰς ἀπολύτρωσιν*.

Und Pol. 12, 3: *pro omnibus sanctis orate* wird auf der Erinnerung an Eph. 6, 18 beruhen: *προσευχόμενοι ὑπὲρ πάντων τῶν ἁγίων*.

Nicht so einfach liegt die Sache bei Pol. 12, 1: *modo, ut his scripturis dictum est: irascimini et nolite peccare, et sol non occidat super iracundiam vestram*. Die nächste Parallele hiezu

bietet Eph. 4, 26: ὀργίσεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ παροργισμῶ ὑμῶν. Aber ob Polykarp hier einfach Eph. 4, 26 im Auge hat? Polykarp unterscheidet zwei Sprüche und nennt beide scripturae d. i. γραφαί. Die Erklärung der Sache dürfte diese sein, dass Polykarp allerdings die beiden Sprüche aus Eph. 4, 26 nebeneinander in der Erinnerung hat. Aber da er weiss, dass der erste aus Ps. 4, 5 stammt, wird er von Meinung gewesen sein, dass der zweite ebenfalls ein alttestamentliches Citat enthalte.

Dass im Brief des Polykarp auch vom Kolosserbrief Gebrauch gemacht ist, ist durchaus nicht unwahrscheinlich.

Pol. 11, 2: si quis non se abstinerit ab avaritia, ab idololatria coinquinatur beruht ohne Zweifel auf der Erinnerung an Kol. 3, 5: νεκρώσατε οὖν . . . τὴν πλεονεξίαν, ἣτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία (vgl. Eph. 5, 5).

Auch zu Pol. X, 1, womit wir oben schon 1 Kor. 15, 58 verglichen haben, bietet die genauere Parallele Kol. 1, 23: εἶγε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθειωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι. Und wenn wir oben neben Pol. 12, 2 Act. 26, 18; 8, 21 und 2, 5 gestellt haben, so ist es wohl einfacher und empfehlenswerter dafür Kol. 1, 19. 23 zur Vergleichung heranzuziehen: εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων und ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν. Übrigens ist darauf zu weisen, dass im Eingang des Polykarpusbriefes (1, 2) und im Eingang des Kolosserbriefes in ähnlichem Zusammenhang der Ausdruck καρποφορεῖ bzw. ἐστὶν καρποφορούμενον vorkommt.

Von Polykarps Bekanntschaft mit dem zweiten Thessalonicherbrief findet sich ebenfalls eine Spur in seinem Brief. Für Pol. 11, 3 haben wir zwar die eigentliche Grundstelle in Phil. 4, 15 gefunden. Aber es wäre immerhin möglich, dass die Ausdrucksweise, deren sich Polykarp am Schluss jener Stelle bedient (de vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis) durch 2 Thess. 1, 4 beeinflusst ist.

Abgesehen hievon scheint Pol. 11, 4: et non sicut inimicos tales existimatis auf der Erinnerung zu beruhen an 2 Thess. 3, 15: καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἠγεῖσθε, ἀλλὰ νοθετεῖτε ὡς ἀδελφόν.

Von den Pastoralbriefen hat Polykarp sicher den ersten und zweiten Timotheusbrief gekannt und benützt. Man vergleiche die folgenden Stellen:

Pol. 4, 1: ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν Φιλαργυρία, εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν und 1 Tim. 6, 10: ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ Φιλαργυρία, nebst 1 Tim. 6, 7: οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα.

Pol. 4, 3: τὰς χήρας σωφρονούσας περὶ τὴν τοῦ κυρίου πίστιν, ἐντυγχανούσας ἀδιαλείπτως περὶ πάντων, μακρὰν οὔσας πάσης διαβολῆς und 1 Tim. 5, 5: ἡ δὲ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη ἤλπιεν ἐπὶ θεὸν καὶ προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας, sowie 1 Tim. 3, 11: γυναῖκας ὡσαύτως σεμνάς, μὴ διαβόλους . . . πιστὰς ἐν πᾶσιν.

Pol. 5, 2: ὁμοίως διάκονοι ἄμεμπτοι . . . μὴ διάβολοι, μὴ δίλογοι, ἀφιλάργυροι, ἐγκρατεῖς περὶ πάντα, εὐσπλαγχοι, ἐπιμελεῖς, πορευόμενοι κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου und 1 Tim. 3, 8: διακόνους ὡσαύτως σεμούς, μὴ διλόγους, μὴ οἴνω πολλῷ προσέχοντες, μὴ αἰσχροκερδεῖς, ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρῇ συνειδήσει . . . εἶτα διακονεῖτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες, sowie 1 Tim. 3, 11: μὴ διαβόλους.

Pol. 8, 1: προσκαρτεροῦμεν τῇ ἐλπίδι ἡμῶν καὶ τῷ ἀρχαβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν, ὃς ἐστὶ Χριστὸς Ἰησοῦς und 1 Tim. 1, 1: Χριστοῦ Ἰησοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.

Pol. 11, 2: qui autem non potest se in his gubernare, quomodo alii pronuntiat hoc? und 1 Tim. 3, 5: εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν, πῶς ἐκκλησίαις θεοῦ ἐπιμελήσεται;

Pol. 12, 3: orate pro regibus und 1 Tim. 2, 1: ποιεῖσθαι δεήσεις . . . ὑπὲρ βασιλέων.

Pol. 12, 3: ut fructus vester manifestus sit in omnibus und 1 Tim. 4, 15: ἵνα σου ἡ προκοπὴ Φανερά ᾖ πᾶσιν.

Zu diesen Parallelen aus dem ersten Timotheusbriefe, die deutlich genug die Abhängigkeit des Polykarpusbriefes bezeugen, gesellen sich die folgenden Parallelen aus dem zweiten Timotheusbrief. Hier berühren sich:

Pol. 5, 3: καθὼς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγεῖραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν καὶ ὅτι, ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ, καὶ συμβασιλεύσομεν, εἶγε πιστεύομεν mit 2 Tim. 2, 11: πιστὸς ὁ λόγος, εἰ γὰρ συναπεθάνομεν καὶ συζήσομεν, εἰ ὑπομένομεν καὶ συμβασιλεύσομεν.

Pol. 9, 2: οὐ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα mit 2 Tim. 4, 10: ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα.

Pol. 11, 4: quibus det dominus poenitentiam veram mit 2 Tim. 2, 25: μήποτε δώη αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας.

Pol. 12, 1: quod ego credo esse in vobis mit 2 Tim. 1, 5: πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοί.

Auch diese Parallelen lassen mit ziemlicher Sicherheit auf die Abhängigkeit des Polykarpusbriefes vom zweiten Timotheusbrief schliessen.

Wenn wir das Verhältnis Polykarps zu den Paulinischen Briefen übersehen, so hat er eine umfangreiche, ja vielleicht schon vollständige Sammlung vor sich gehabt. Denn dass er von 1 Thess. Tit. Philem. keinen Gebrauch in seinem Briefe macht, ist vermutlich nur zufällig.

Von andern neutestamentlichen Briefen hat Polykarp jedenfalls den Hebräerbrief gekannt. Dies ergibt sich aus Pol. 12, 2: et ipse sempiternus pontifex, dei filius, verglichen mit Hebr. 6, 20: ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα und Hebr. 4, 14: ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν . . . Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

In Pol. 6, 3 heisst es: δουλεύσωμεν αὐτῷ μετὰ φόβου καὶ πάσης εὐλαβείας und davon wird weiter gesagt, dass dies nicht bloss Christus selbst, sondern auch die Apostel und Propheten befohlen haben. Darum wird man annehmen dürfen, dass Polykarp hier reflectiert hat sowohl auf Ps. 2, 11: δουλεύσατε τῷ θεῷ ἐν φόβῳ als auch auf Hebr. 12, 28: λατρεύωμεν εὐκρέστως τῷ θεῷ μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους.

Endlich wäre noch zu weisen auf den Ausdruck λόγος δικαιοσύνης in Pol. 9, 1 und Hebr. 5, 12.

Ganz sicher ist ferner die Bekanntschaft Polykarps mit dem ersten und zweiten Johannesbrief. Das beweist Pol. 7, 1: πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέντι, ἀντίχριστός ἐστιν, καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστιν. Diese Stelle beruht teils auf 1 Joh. 4, 2: πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν· καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστίν, teils auf 1 Joh. 3, 8; ὁ ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, teils endlich auf 2 Joh. 7: ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος. Die eigentliche Grundlage von Pol. 7, 1 ist

1 Joh. 4, 2, aber auch 1 Joh. 3, 8 (ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν) und 2 Joh. 7 (ἐστιν . . . ἀντίχριστος) haben ihren Beitrag dazu geliefert.

Derjenige neutestamentliche Brief, von dem nun aber Polykarp den meisten Gebrauch gemacht hat, ist der erste Petrusbrief. Man vergleiche:

Pol. inscr.: ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη . . . πληθυνθείη mit 1 Pe. 1 2: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.

Pol. 1, 3: εἰς ὃν οὐκ ἰδόντες πιστεύετε χαρᾷ ἀνεκκλήτῳ καὶ δεδοξασμένη, εἰς ἣν πολλοὶ ἐπιθυμοῦσιν εἰσελθεῖν mit 1 Pe. 1, 8. 12: ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκκλήτῳ καὶ δεδοξασμένη εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.

Pol. 2, 1: διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας δουλεύσατε τῷ θεῷ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν mit 1 Pe. 1, 13: διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, νήφοντες, τελείως ἐλπίζατε . . und 1 Pe. 1, 21: τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα.

Pol. 2, 1: τῶν ἀπειθούντων αὐτῷ mit 1 Pe. 2, 8: ἀπειθοῦντες (vgl. 3, 1).

Pol. 2, 2: μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας . . ἢ κατάραν ἀντὶ κατάρως mit 1 Pe. 3, 9: μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τοῦναντίον δὲ εὐλογοῦντες.

Pol. 4, 1: ὀπλισώμεθα mit 1 Pe. 4, 1: ὀπλισασθε.

Pol. 5, 2; 6, 1: εὐσπλαγχοι mit 1 Pe. 3, 8: εὐσπλαγχοι.

Pol. 5, 3: καλὸν γὰρ τὸ ἀνακόπτεσθαι ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐν τῷ κόσμῳ, ὅτι πᾶσα ἐπιθυμία κατὰ τοῦ πνεύματος στρατεύεται mit 1 Pe. 2, 11: ἀπέχεσθε τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς (vgl. Gal. 5, 17).

Pol. 5, 3: ὁμοίως καὶ νεώτεροι . . ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις mit 1 Pe. 5, 5: ὁμοίως νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις.

Pol. 6, 3: ζηλωταὶ περὶ τὸ καλόν mit 1 Pe. 3, 13: τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταί.

Pol. 7, 2: νήφοντες πρὸς τὰς εὐχὰς mit 1 Pe. 4, 7: νήψατε εἰς προσευχὰς (vgl. νήφοντες 1 Pe. 1, 13).

Pol. 8, 1. 2: ὃς ἀπήνεγκεν ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας τῷ ἰδίῳ σώματι ἐπὶ τὸ ξύλον, ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὔτε εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι

αὐτοῦ· ἀλλὰ δι' ἡμᾶς, ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ, πάντα ὑπέμεινεν . . . καὶ ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δεξιάζωμεν αὐτόν. τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε mit 1 Pe. 2, 21: ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν . . . ὁς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ . . . ὁς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν und 1 Pe. 4, 16: μὴ γὰρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς Φονεὺς . . . εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δεξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ.

Zu Pol. 10, 2: omnes—non blasphemetur sind die Parallelen aus 1 Pe. 5, 5 und 2, 12 schon oben angeführt worden.

Ferner vergleiche man noch Pol. 11, 1: abstinete vos ab omni malo mit 1 Pe. 2, 1: ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν, sowie Pol. 11, 4: sobrii ergo estote mit νήφοντες in 1 Pe. 1, 13 und νήψατε in 1 Pe. 4, 7.

Endlich sei zu Pol. 12, 2: qui credituri sunt in dominum nostrum Jesum Christum et in ipsius patrem, qui resuscitavit eum a mortuis an die bereits oben zu Pol. 2, 1 angeführte Stelle 1 Pe. 1, 21 erinnert.

Auf einer Linie mit dieser neutestamentlichen Briefliteratur scheint nun aber für Polykarp der erste Clemensbrief zu stehen. Er ist für ihn ebenfalls eine Autorität und ein Vorbild, dem er ausserordentlich oft folgt.

Wir stellen die Parallelen aus dem Polykarpusbrief und dem ersten Clemensbrief einander gegenüber nach dem Vorbild Light-foots ¹⁾, dessen Liste wir mit verschiedenen Beispielen vermehren, aber auch um nicht wenige unzutreffende verkürzen.

Polykarp.

Clemens.

Inscr. τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικίῳσῃ Φιλίππους.

ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ θεοῦ παντοκράτορος καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πληθυνθείη.

1, 2: ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ρίζα.

Inscr. τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικίῳσῃ Κόρινθον.

χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ παντοκράτορος θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθείη.

1, 2: τὴν . . . βεβαίαν ὑμῶν πίστιν.

1) The Apostolic Fathers, Part I. S. Clement of Rome. Vol. 1, p. 149—152.

Polykarp.

- 1, 2: ἕως θανάτου κατανηῆσαι.
 1, 3: οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.
 2, 1: ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ.
 2, 3: μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ὧ μέρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρήσεται ὑμῖν.
 3, 2: τοῦ μακκρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου... ὃς καὶ ἀπὸν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς.
 3, 2: εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτῃτε..
 4, 2: ἔπειτα καὶ τὰς γυναῖκας ὑμῶν ἐν τῇ δοθείσῃ αὐταῖς πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγνείᾳ, στεργούσας τοὺς ἑαυτῶν ἄνδρας ἐν πάσῃ ἀληθείᾳ καὶ ἀγαπώσας πάντας ἐξ Ἰησοῦ ἐν πάσῃ ἐγκρατείᾳ.
 καὶ τὰ τέκνα παιδεύειν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ.
 4, 3: μακρὰν οὔσας πάσης διαβολῆς, καταλαλιᾶς.
 4, 3: ὅτι εἰςὶ θυσιαστήριον θεοῦ καὶ ὅτι πάντα μωμοσκοπεῖται.

Clemens.

- 5, 2: ἕως θανάτου ἤθλησαν.
 32, 3: οὐ δι' αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν... ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ, vgl. 32, 4: διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
 19, 1: ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ.
 13, 1. 2: μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν. οὕτως γὰρ εἶπεν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν... ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε... ὧ μέρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.
 47, 1. 2: ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου... τί πρῶτον.. ἔγραψεν;
 45, 2: ἐγκεκύφατε εἰς τὰς γραφάς.
 53, 1: ἐγκεκύφατε εἰς τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (vgl. 40, 1; 62, 3).
 1, 3: γυναῖξιν τε ἐν ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἀγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλλετε, στεργούσας καθηκόντως τοὺς ἄνδρας ἑαυτῶν.
 21, 6. 7: τὰς γυναῖκας ἡμῶν... διορθωσώμεθα... τὴν ἀγάπην αὐτῶν... πᾶσιν τοῖς φοβουμένοις τὸν θεὸν ἐσίως ἴσην παρεχέτασαν.
 21, 6: τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ.
 30, 3: ἀπὸ παντὸς ψιθυρισμοῦ καὶ καταλαλιᾶς πόρρω ἑαυτοὺς ποιῶντες (vgl. 35, 5).
 41, 2: πρὸς τὸ θυσιαστήριον μωμοσκοπήθην τὸ προσφερόμενον.

Polykarp.

καὶ λέληθεν αὐτὸν οὐδὲν οὔτε λογισμῶν οὔτε ἐννοιῶν.

5, 2: ᾧ ἐὰν εὐαρεστήσωμεν... ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ.

5, 3: ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις.

5, 3: τὰς παρθένους ἐν ἀμώμῳ καὶ ἀγνῇ συνειδήσει περιπατεῖν.

5, 2 u. 6, 1: εὐσπλαγχοί.

6, 1: ἀπεχόμενοι πάσης ὀργῆς.

6, 3: οἱ εὐαγγελιστάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι.

6, 3: καὶ οἱ προφῆται, οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν,

6, 3: ζηλωταὶ περὶ τὸ καλόν.

7, 2: διὸ ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν, vgl. 2, 1: διὸ... δουλεύσατε τῷ θεῷ... ἀπολιπόντες τὴν κενὴν ματαιολογίαν καὶ τὴν τῶν πολλῶν πλάνην.

7, 2: προσκαρτεροῦντες νηστείαις, δεήσεσιν αἰτούμενοι τὸν παντεπόπτην θεόν.

8, 2: μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς

Clemens.

21, 3: καὶ ὅτι οὐδὲν λέληθεν αὐτὸν τῶν ἐννοιῶν ἡμῶν οὐδὲ τῶν διαλογισμῶν.

21, 1: ἐὰν μὴ ἀξίως αὐτοῦ πολιτευόμενοι τὰ καλὰ καὶ εὐάρεστα ἐνώπιον αὐτοῦ ποιῶμεν.

57, 1: ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις (vgl. 1 Pe. 5, 5).

1, 3: γυνχιξίν τε ἐν ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἀγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν.

54, 1; 29, 1; 14, 3: εὐσπλαγχνος, εὐσπλαγχνία.

13, 1: ἀπθόμενοι πᾶσαν ἀλαζονείαν... καὶ ὀργάς.

42, 1: οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν.

17: κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ· λέγομεν δὲ... τοὺς προφῆτας.

45, 1: ζηλωταὶ περὶ τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν.

7, 2: διὸ ἀπαλίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας Φροντίδας καὶ ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῖ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα, 9, 1: διὸ ὑπακούσωμεν... καὶ ἐπιστρέψωμεν ἐπὶ τοὺς οἰκτιρμούς αὐτοῦ, ἀπολιπόντες τὴν ματαιοποιίαν, 19, 2: ἐπαναδράμωμεν ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδεδομένου ἡμῖν τῆς εἰρήνης σκοπόν.

55, 6: διὰ γὰρ τῆς νηστείας καὶ τῆς ταπεινώσεως αὐτῆς ἤξίωσεν τὸν παντεπόπτην δεσπότην (vgl. 64, 1).

16, 17 u. 17, 1: ὄρατε, ... τίς

Polykarp.

ὑπομονῆς αὐτοῦ... τοῦτον γὰρ ἡμῖν
τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκεν δι' ἑαυτοῦ.

9, 1: ὑπομονήν, ἣν καὶ εἶδατε κατ'
ὄφθαλμοῦς... καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ
καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.

9, 2: εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς
τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ.

10, 1: fraternitatis amatores.

10, 2: omnes vobis invicem
subiecti estote.

11, 4: ut omnium vestrum corpus
salvetis.

12, 1: confido enim vos bene
exercitatos esse in sacris literis,

12, 2: qui credituri sunt

14: Haec vobis scripsi per Cres-
centem... conversatus est enim
nobiscum inculpabiliter.

Clemens.

ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ἡμῖν...
μιμηταὶ γενώμεθα κακείνων κ. τ. λ.

5, 7: ὑπομονῆς γενόμενος (sc. Παῦ-
λος) μέγιστος ὑπογραμμός, 5, 3:
λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς
ἀγαθοὺς ἀποστόλους.

5, 4: ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον
τόπον τῆς δόξης.

47, 5 u. 48, 1: Φιλαδελφίας.

38, 1: ὑποτασέσθω ἕκαστος τῷ
πλησίῳ αὐτοῦ.

37, 4: εἰς τὸ σώζεσθαι ὅλον τὸ
σῶμα, 38, 1: σωζέσθω οὖν ἡμῶν
ὅλον τὸ σῶμα.

62, 3: σαφῶς ἤδειμεν γράφειν ἡμᾶς
ἀνδράσιν... ἐγκεκυφόσιν εἰς τὰ
λόγια.. τοῦ θεοῦ, 53, 1: καλῶς
ἐπίστασθε τὰς ἱεράς γραφάς.

42, 4: τῶν μελλόντων πιστεύειν.

63, 3: ἐπέμψαμεν δὲ καὶ ἀνδρας
πιστοὺς καὶ σώφρονας... ἀνασ-
τραφέντας ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν.

Zu den Quellen des Polykarpusbriefes hat nun aber ohne Zweifel auch, obgleich man das bisher völlig überschen hat, der sogenannte zweite Clemensbrief gehört. Der Beweis dafür liegt in der schon früher besprochenen Stelle Pol. 10, 2, wo in den Text, dessen Grundlage 1 Pe. 2, 12 bildet, der Schlusssatz von 2 Clem. 13, 1 und die darauf folgenden beiden Schriftcitatie aus 2 Clem. 13, 2, speciell das zweite, eingearbeitet sind ¹⁾).

Aber auch abgesehen hiervon fehlt es nicht an auffallenden Berührungen zwischen dem Polykarpusbrief und dem 2. Clemensbrief.

1) Zum zweiten Citat, das nur eine andere Form des ersten ist und wie dieses auf Jes 52, 5 beruht, vgl. Apostol. Const. 1, 10; 3, 5 (7, 24).

Zu Pol. 6, 1: *ἐπιστρέφοντες τὰ ἀποπεπλανημένα* und Pol. 11, 4: *sicut passibilia membra et errantia eos revocate, ut omnium vestrum corpus salvetis* führt man gewöhnlich als Parallelen an Ez. 34, 4: *τὸ πλανώμενον οὐκ ἐπεστρέψατε* oder 1 Pe. 2, 25: *ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν* oder 1 Clem. 59, 4: *τοὺς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπίστρεψον, τοὺς ἀσθενεῖς ἴασαι*. Diese Parallelen sind alle ungenügend. Viel treffender, direkter und vollständiger sind die, welche der zweite Clemensbrief bietet in 15, 1: *μισθὸς γὰρ οὐκ ἔστιν μικρὸς πλανωμένην ψυχὴν καὶ ἀπολλυμένην ἀποστρέψαι εἰς τὸ σωθῆναι* und in 17, 2: *συλλάβωμεν οὖν ἑαυτοῖς καὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἀνάγειν περὶ τὸ ἀγαθόν, ὅπως σωθῶμεν ἅπαντες καὶ ἐπιστρέψωμεν ἀλλήλους*. Auch könnte man anführen Jak. 5, 19. 20: *ἀδελφοί μου, ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῆ . . . καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν, γινώσκετε ὅτι ὁ ἀπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου*. Aber diese letztere Stelle beruht ohne Zweifel bereits auf dem 2. Clemensbrief und die aus dem letzteren angeführten Sätze scheinen uns auch zu Pol. 6, 1 und 11, 4 die nächsten vorbildlichen Parallelen zu sein.

Am Schluss von Pol. 3, 3 heisst es: *ἐάν γὰρ τις τούτων ἐντὸς ἤ, πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης· ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακρὰν ἔστιν πάσης ἁμαρτίας*. In auffallender formeller und materieller Übereinstimmung hiermit, wenn auch ohne viel wörtliche Berührung, heisst es am Schluss von 2 Clem. 16, 3: *μακάριος πᾶς ὁ εὐρεθεὶς ἐν τούτοις πλήρης· ἐλεημοσύνη γὰρ κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται*.

In Pol. 5, 2: *ἔξ ἐάν εὐαρεστήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, ἀποληφόμεθα καὶ τὸν μέλλοντα* erinnert die Gegenüberstellung von *ὁ νῦν αἰὼν* und *ὁ μέλλον* an dieselbe Gegenüberstellung in 2 Clem. 6, 3: *οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλον*.

Ebenso erinnern in Pol. 2, 2 die Worte: *ἐάν ποιῶμεν αὐτοῦ τὸ θέλημα* an die in 2 Clem. viel gebrauchte Phrase *ποιεῖν τὸ θέλημα θεοῦ* (vgl. 5, 4; 6, 7; 8, 4; 9, 11; 10, 1; und besonders 14, 1: *ἐάν δὲ μὴ ποιήσωμεν τὸ θέλημα κυρίου*).

Endlich wird in Pol. 2, 1 Christus *κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν* genannt und heisst es in Parallele hiezu in 2 Clem. 1, 1: *οὕτως δεῖ ἡμᾶς Φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν*. Allein *κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν* heisst Christus auch Act. 10, 42 und dieses Buch ist Polykarp, wie wir sahen, eben-

falls bekannt gewesen. Es ist also unsicher, ob Polykarp sich in 2, 1 auf 2 Clem. 1, 1 stützt.

Aehnlich steht es mit der Berührung zwischen Pol. 7, 1: *καὶ ὁς ἂν... λέγει μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτόκοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ* und 2 Clem. 9, 1: *μὴ λεγέτω τις ὑμῶν, ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται*. Denn Polykarp beschreibt in 7, 1 aus unmittelbarer Kenntnis eine ihm bekannte gnostisch-doketische Irrlehre, für welche nur neben andern von ihm angeführten Zügen die Leugnung der Auferstehung und des Gerichts charakteristisch ist.

Da nun die beiden zuletzt angeführten zweifelhaften Parallelen zur Überarbeitung des 2. Clemensbriefes gehören, so könnte man vermuten, dass Polykarp den Brief nur in seiner Urgestalt gekannt habe. Aber wahrscheinlicher ist doch, dass wenn Polykarp den Brief gekannt hat, er ihn in seiner gegenwärtigen Form gekannt hat, die er durch die Bearbeitung in spezifisch christlichem Sinne bekommen hat. Dann aber wird der Brief früher zu datieren sein, als ich in „Die Ältteste Predigt aus Rom“ vornehmlich wegen seiner Beziehungen zu Hermas getan habe. Auch Hermas selbst wird früher anzusetzen sein, als man des Zeugnisses im Muratorischen Fragment wegen gewöhnlich tut. Aber früher als circa 135 wird man den zweiten Clemensbrief schon wegen der darin bestrittenen gnostischen Leugnung von Auferstehung und Gericht doch nicht setzen können.

IV. DER GLAUBE DES POLYKARP.

Was Polykarp in seinem Brief zumal gegenüber der aufkommenden gnostischen, speciell doketischen Irrlehre (2, 1; 7, 2) als das Wort der Wahrheit (3, 2; 5, 2; 10, 1) vertritt, ist der überlieferte Christenglaube (4, 2; 7, 2), d. h. der Glaube an Gott den Vater und seinen Sohn (12, 2), unsern Herrn und Heiland (inscr.) Jesus Christus, der der Ankündigung der Propheten gemäss (6, 3) ins Fleisch gekommen ist (7, 1), der sündlos und unschuldig als der ewige Hohepriester (12, 2) für unsere Sünden am Kreuz leiblich gelitten hat und gestorben ist (1, 2; 8, 1; 9, 2), den Gott, nachdem er die Wehen des Totenreichs (Hades) gelöst, auferweckt und in die Herrlichkeit erhoben hat, wo er nun sitzt auf einem Stuhl zur Rechten Gottes als Herr über alles Himmlische und Irdische, dem aller Odem dient, und der als Richter der Lebendigen und der Toten kommen wird (1, 3; 2, 1). Ist Jesus Christus als der für uns, d. h. für unsere Sünden (1, 2) gestorbene das Unterpfand unserer Gerechtigkeit (8, 1), so ist er als der um unseretwillen auf Gottes Geheiss Auferstandene (9, 2) unsere Hoffnung (8, 1). Denn der ihn auferweckt hat von den Toten, wird auch uns auferwecken (2, 2), wenn wir als Gottes und Christi Diener (5, 2) in Furcht und Wahrheit Gott und Christus dienen (2, 1; 6, 2), und als Nachahmer des Vorbilds (10, 1) und der Leidensgeduld Christi (8, 1. 2) unter Verleugnung der Welt (9, 2) und ihrer Lüste (5, 3), fern von allem Bösen (11, 1), in festem Glauben (10, 1), untertan den Presbytern und Diakonen (5, 3) und geeint in der Wahrheit (10, 1) seinen Willen tun und wandeln in seinen Geboten und lieb haben, was er geliebt hat (2, 2. 3).

Dazu werden die Leser ermahnt teils unter dem Hinweis auf den allsehenden Gott, der seiner nicht spotten lässt (4, 3; 5, 1; 7, 2), teils unter dem Hinweis darauf, dass wir alle vor den Richterstuhl Christi werden gestellt werden, wo ein jeglicher für sich Rechenschaft wird ablegen müssen (6, 2). Wird Gott von

denen, die Christus ungehorsam sind, sein Blut fordern (2, 1), so werden diejenigen, die ihm wohlgefallen in dieser Welt, der zukünftigen Welt mit ihrer unaussprechlichen herrlichen Freude (1, 3) teilhaftig werden (5, 2) und Loos und Anteil bekommen mit den Heiligen des Herrn (12, 2) und mit ihm herrschen (5, 2).

Die Grundlage dieser Lehre ist sicher paulinisch. Dennoch muss man sich wundern, im Munde des Polykarp einen Satz zu finden wie diesen: „Aus Gnade seid ihr gerettet, nicht aus Werken, sondern nach Gottes Willen durch Jesus Christus (1, 3). Mit diesen paulinischen Gedanken des Briefs scheint nämlich eine andere Gedankenreihe zu rivalisieren, die vornehmlich im ersten Petrusbrief ihrer Ursprung hat. Allerdings beruht der christliche Heilsstand objectiv auf der gnädigen Veranstaltung Gottes in Christus. Und in diesen Heilsstand werden wir gleichsam hineingeboren durch den Glauben, der unser aller Mutter ist (3, 3). Aber das alles betrifft doch nur die principielle Begründung des christlichen Heilsstandes. Die Verwirklichung der daraus hervorgehenden Hoffnung auf die Auferstehung und das zukünftige Leben hängt doch ab von dem ernstlichen Gerechtigkeits- und Heiligungstreiben des Menschen, der in Liebe zu Gott, Christus und dem Nächsten die Gebote Gottes und Christi erfüllt. Denn wer Liebe hat, hat das Gebot der Gerechtigkeit erfüllt und ist frei von jeder Sünde (3, 3).

Nimmt man dazu noch das von Polykarp mit Beifall citierte Wort: „Barmherzigkeit erlöst vom Tod“ (10, 2), so scheint der Mensch doch wieder sein Heil zu einem guten Teil durch Werke verdienen zu müssen. Wie reimt sich das zusammen mit dem bereits angeführten Ausspruch Polykarps, dass der Mensch nicht aus Werken, sondern aus Gnade nach dem Willen Gottes durch Jesus Christus gerettet werde? Die Aufhebung dieses scheinbaren Gegensatzes scheint uns teils darin zu liegen, dass nach Polykarp auch der Bekehrte fortdauernd Schuldner der Sünde ist und darum immer wieder die Vergebung Gottes nötig hat (6, 1. 2), teils darin, dass auch das Gute, das der Bekehrte tut, nicht sowohl sein eigenes Werk ist, als die Frucht seiner Wiedergeburt durch den Glauben (3, 3) und seiner Lebensgemeinschaft mit Christus (8, 1).

V. DIE ENTSTEHUNGSZEIT DES BRIEFS.

Die Meinungen über das Datum unseres Briefs gehen weit auseinander. Verteidiger der unbedingten Echtheit der Ignatiusbriefe und des Polykarpusbriefes lassen den letzteren um 107 oder 110 p. Chr. geschrieben sein. So z. B. Zahn ¹⁾, Lightfoot ²⁾, Funk ³⁾. Nach Harnack ⁴⁾ sind die Ignatiusbriefe und der Polykarpusbrief in den letzten Jahren Trajans verfasst (110—117) oder etwas später (117—125). Pfeleiderer ⁵⁾, der im Gegensatz zu seiner früheren Auffassung zuletzt auch für die volle Echtheit der Ignatiusbriefe und des Polykarpusbriefes eingetreten ist, lässt die ersteren um 130 p. Chr. und den Polykarpusbrief kurz darauf, ebenfalls in der zweiten Hälfte der Regierung Hadrians geschrieben sein.

Baur ⁶⁾ und seine Schüler sind der Ansicht, dass der Polykarpusbrief mit den Ignatiusbriefen aus derselben erdichteten Situation heraus nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst ist.

Ritschl ⁷⁾ setzt den ursprünglichen Brief wegen der darin vorkommenden Anspielungen auf die Gnosis in die Zeit zwischen 140—168 p. Chr., meint auch dass Irenaeus den Brief in dieser ursprünglichen Gestalt gekannt habe, während die Interpolationen um 170 entstanden sein und von demselben Manne herrühren sollen, der auch die Ignatiusbriefe teils interpoliert teils verfälscht habe. Nach Hilgenfeld ⁸⁾ ist die Überarbeitung des Polykarpus-

1) Forschungen, IV S. 275.

2) S. Ign. S. Pol. I, S. 185, 583.

3) Opp. Patr. Ap. 1878, S. LXXXIV.

4) Chronologie I, S. 406.

5) Urchristentum ²; II, S. 246, 252.

6) Lehrb. der christl. Dogmengesch. ², 1858, S. 82 f., vgl. Ueber den Ursprung des Episkopats, 1838, S. 147 ff.

7) Entstehung der altkathol. Kirche ², S. 594, 599, 600.

8) Ztsch. f. wiss. Theol. 1886, S. 431, 436 ff.

briefes mit der Abfassung der Ignatianischen Briefe ungefähr um 160 p. Chr. anzusetzen, während der ursprüngliche Brief einige Zeit früher geschrieben sein soll. Noch weiter herunter in der Zeit geht Schim van der Loeff ¹⁾, der den ursprünglichen Polykarpusbrief kurz vor Irenaeus, den interpolierten kurz darnach meint ansetzen zu müssen.

Wenn wir das Datum unseres Briefes selbst näher festzustellen suchen, so ist für uns die ausserordentlich grosse Zahl neutestamentlicher und altchristlicher Schriften, die Polykarp kennt und benützt, bereits ein Beweis dafür, dass sein Brief eher gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts als im Anfang desselben geschrieben ist. Eine noch bestimmtere Anweisung ergibt sich aus Polykarps Verhältnis zu den johanneischen Schriften. Da er trotz der grossen Zurückhaltung, die er dem vierten Evangelium gegenüber beobachtet, dasselbe doch wahrscheinlich gekannt hat, oder da er jedenfalls nicht bloss den zweiten Johannesbrief benützt hat, sondern auch den ersten, der selbst wieder das vierte Evangelium voraussetzt, so kann der Polykarpusbrief erst nach 132—135 geschrieben sein, da dem Verfasser des vierten Evangeliums die Ereignisse dieser Jahre bekannt sind (vgl. Joh. 5, 43). Das Jahr 140 ergibt sich somit als das früheste Datum. Und auf dasselbe chronologische Resultat führt der oben gegebene Nachweis, dass Polykarp auch schon den zweiten Clemensbrief benützt hat.

Diese Berechnung wird bestätigt durch Polykarps Polemik gegen die Gnosis in 7, 1: „Denn jeder, der nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist ein Antichrist, und wer nicht bekennt das Zeugnis des Kreuzes, ist aus dem Teufel, und wer die Aussprüche des Herrn verdreht nach seinen eigenen Lüsten und sagt, es gebe keine Auferstehung und kein Gericht, der ist der Erstgeborene des Satans“.

Man hat die Gnosis, die Polykarp hier bestreitet, schon oft für die des Marcion erklärt. Dazu war man um so eher geneigt, als Polykarp nach Irenaeus (adv. haer. 3, 3 4) diesen den Erstgeborenen des Satans genannt haben soll. Allein wenn das richtig ist, so beweist es nicht, dass Polykarp auch in seinem Brief an

1) De zeven brieven van Ignatius etc. S. 191.

Marcion gedacht hat, und überdies ist es sehr wahrscheinlich, dass jene Erzählung des Irenaeus lediglich eine auf Grund von Pol. 7, 1 erwachsene Legende ist. Harnack ¹⁾ hat früher auch in Marcion den von Polykarp in seinem Brief bekämpften Gnostiker gesehen. Er hält auch heute noch diese Deutung für sehr wohl möglich, aber er hat jetzt doch verschiedene Bedenken dagegen. Dass Marcion das Zeugnis des Kreuzes nicht bekannt habe, lasse sich von dem strengen Paulusschüler nicht annehmen, wengleich der Dokerismus Marcions auch auf seine Auffassung des Kreuzestodes Christi habe einwirken müssen. Und ferner habe Marcion zwar die Herrnworte corrigiert, aber dass er dieselben durch listige, betrügerische Exegese (*μεθοδεύη*) *πρὸς τὰς ἰδίαις ἐπιθυμίαις*, also in libertinistischer Absicht umgedeutet habe, lasse sich von ihm nicht sagen. Ich stimme in diesen Bedenken vollkommen mit Harnack überein, ja ich glaube, dass durch diese Erwägungen Marcion als der in Pol. 7, 1 gemeinte Gnostiker vollkommen ausgeschlossen wird. Ganz weiche ich dagegen von Harnack ab, wenn er es für fraglich erklärt, ob man die drei Sätze in Pol. 7, 1 zu combinieren und überhaupt auf *eine* bestimmte haeretische Erscheinung zu deuten habe. Es sei auch möglich, meint er, dass lediglich drei capitale Irrlehren, die in verschiedenen häretischen Sekten vorkommen, gebrandmarkt werden sollten. Auch würde Polykarp die Irrlehre wohl genannt haben, wenn er vor einer bestimmten hätte warnen wollen.

Zu einem solchen Ausweichen vor einer Entscheidung liegt in der Tat kein Grund vor. Statt aufgeklärt zu werden, wird der Tatbestand damit nur verwischt. Zu erwarten, dass Polykarp, wenn er einen bestimmten Gnostiker gemeint hätte, diesen auch genannt haben würde, ist durchaus unberechtigt. Denn wenn die Irrlehre, die Polykarp im Auge hat, auch von einem bestimmten Gnostiker ausgeht, so ist es ihm doch nicht um diese Person zu tun, sondern um alle (*πᾶσι*), die sich mit ihm zu dieser Irrlehre bekennen. Die drei Sätze aber, von denen Polykarp den einen für ärger als den andern erklärt, hängen alle innerlich zusammen, weisen zusammen auf eine und dieselbe hervorstechende

1) Chronologie, I, S. 387 f.

und einflussreiche Irrlehre zur Zeit unseres Briefschreibers. Und man braucht auch nicht lange nach dieser Irrlehre zu suchen. Sie wird von Polykarp deutlich genug charakterisiert. Es ist, wie schon Pfeiderer gesehen hat, die Irrlehre des Basilides, und zwar wie sich dieselbe darstellt nach dem älteren ¹⁾ dualistischen System, von dem uns Irenaeus (*adv. haer.* I, 24, 3—7; vgl. Epiphanius, *haer.* 24) eine Beschreibung gegeben hat. Dieser Basilides leugnete, dass Christus im Fleisch gekommen sei. In Christus ist vielmehr der Nus des Vaters gekommen und scheinbar in menschlicher Gestalt aufgetreten. Dieser Christus hat auch nicht gelitten und nicht leiden können. Statt seiner wurde vielmehr Simon von Kyrene, mit dem er die Gestalt vertauschte, gekreuzigt, während er selbst die Kreuzigenden verlachte und unfassbar und unsichtbar, wie er war, zum Vater aufstieg. Wer dies weiss, braucht den Gekreuzigten nicht zu bekennen. Wer ihn bekennt, ist noch Sklave der weltbildenden Mächte, wer ihn verleugnet, ist von ihnen befreit und erkennt den Plan des Vaters. Die Seelen solcher Gnostiker, aber auch diese allein, erlangen das Heil, denn der Leib ist vergänglich. Basilides leugnete also die Auferstehung und ohne Zweifel auch das Gericht, da diejenigen, die nicht zur Erkenntnis durchdringen, eben einfach unerlöst bleiben. Aus der Verachtung alles Weltlichen und Leiblichen ergab sich aber für Basilides endlich auch die libertinistische Folgerung, dass man Götzenopferfleisch ohne Scheu gebrauchen und allen Lüsten fröhnen dürfe.

So liefert das System des Basilides, wie es Irenaeus beschreibt, Punkt für Punkt den vollkommenen Commentar zu der kurzen Charakteristik der Irrlehre, die Polykarp im 7. Kapitel seines Briefs im Auge hat. Und dies ist nun wieder für die Frage nach der Abfassungszeit desselben von grosser Bedeutung. Basilides hat nach Eusebius (*Chron. ad Ol.* 228 [133 p. Chr.], h. e. IV, 7, 3. 4) und Hieronymus (*de vir. ill.* 21) geblüht zur Zeit des Barkochba-Aufstandes 132—135 p. Chr. Darum wird man, da Polykarp Marcion noch nicht kennt, seinen Brief jedenfalls vor 145, also rund um 140 p. Chr. anzusetzen haben.

1) So urteilt mit Pfeiderer auch Loofs und Bonwetsch.

IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

UND

DIE IHM ZUGESCHRIEBENEN BRIEFE.

EINLEITUNG.

Von einer Sammlung von Briefen des Bischofs Ignatius von Antiochien, der unter Trajan Märtyrer geworden ist, hören wir zuerst etwas in dem Brief des Polykarp von Smyrna an die Philipper, ohne dass sich jedoch die Zahl der Briefe näher bestimmen liesse. Anspielungen auf einzelne Briefe, speciell den Römerbrief, finden wir bei Irenaeus ¹⁾ und Origenes ²⁾, während dem Eusebius ³⁾ eine Sammlung von sieben Briefen, an die Ephesier, Magnesier, Trallier, Römer, Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp, bekannt ist. Seit der Erfindung der Buchdruckerkunst sind Ignatianische Briefsammlungen von verschiedenem Umfang ans Licht getreten. Zunächst wurden zu Paris im Jahr 1495 vier nur in lateinischem Text bekannte Briefe veröffentlicht ⁴⁾, zwei Briefe des Ignatius ad S. Johannem, einer ad S. Mariam Virginem sowie die Responsio S. Mariae Virginis ad Ignatium, während kurz darauf, im Jahr 1498, ebenfalls zu Paris der lateinische Text der sogenannten längeren Recension der Ignatiusbriefe in einer von Faber Stapulensis besorgten Ausgabe erschien. ⁵⁾ In dieser fehlten übrigens der Brief der Maria von Kassobola sowie die Antwort des Ignatius,

--

1) Vgl. *adv. haer.* V, 28, 4 mit Rom. 4; I, 27, 4 mit Trall. 6; III, 2, 3 mit Smyrn. 4; IV, 33, 5 mit Smyrn. 2 und Trall. 10 etc.

2) Vgl. *de orat.* 20 (Delarue I, p. 229) mit Rom. 3; *In cant. cant.* (III, p. 30) mit Rom. 7; *Hom. VI in Luc.* (III, p. 938) mit Eph. 19.

3) *H. e.* III, 36, 4 ff.

4) *Vita et processus s. Thome cantuarensis martyris super libertate ecclesiastica* (appendix). Parisiis 1495.

5) *Dionysii Celestis hierarchia... Ignacii undecim epistole. Polycarpi epistola una.* Parisiis 1498.

welch' letztere S. Champerius im Jahr 1536 bekannt machte ¹⁾. Bald trat nun aber auch der griechische Text jener längeren Recension der Ignatiusbriefe ans Licht und zwar wurde derselbe zuerst nach einer Augsburger Handschrift herausgegeben von Valentin Hartung, genannt Pacaeus oder Frid, Dillingen 1557 ²⁾. Andere Ausgaben waren die von W. Morel, Paris 1558, und von A. Gesner, Zürich 1559, während J. Vossius, Amsterdam 1646, den noch fehlenden Brief der Maria von Kassobola hinzufügte.

Diese längere Recension der Ignatiusbriefe besteht aus den folgenden Briefen: 1, Maria von Kassobola an Ignatius; 2, Ignatius an Maria; 3, Ignatius an die Trallier; 4, an die Magnesier; 5, an die Tarsenser; 6, an die Philipper; 7, an die Philadelphier; 8, an die Smyrnaeer; 9, an Polykarp; 10, an die Antiochener; 11, an den Diakon Hero von Antiochien; 12, an die Ephesier; 13, an die Römer. Später trat dazu noch die Laus Heronis.

Wurden jene zuerst im Jahr 1495 veröffentlichten, nur in lateinischem Text überlieferten vier Briefe bald auch von katholischer Seite (Baronius, Bellarmin) als unecht preisgegeben, so gingen bezüglich jener andern Briefsammlung (der sogenannten längeren Recension der Ignatiusbriefe) die Ansichten auseinander. Katholiken wie Hartung, Baronius (ann. 109, 19. 20), Bellarmin (*de scriptoribus ecclesiasticis*) traten für ihre Echtheit ein, während sie von protestantischen Theologen, wie den Magdeburger Centuriatoren (*Centur. II, c. 10*) und Calvin (*Instit. I, 13, 29*) als unecht verworfen wurde.

Doch liessen sich auf protestantischer Seite bald auch vermittelnde Stimmen vernehmen. In erster Linie war es der gelehrte Heidelberger Theologe Abraham Scultetus ³⁾, der mit bemerkenswertem kritischem Urteil die Ansicht vertrat, dass die Briefe zwar ihrer Grundlage nach echt, aber doch nur in einer interpolierten Textform auf uns gekommen seien. Und diese kritische

1) Dionysii Carthusiani super omnes S. Dionysii Areopagitae libros commentaria. Coloniae 1536 (fol. 375 sqq.).

2) Beati inter sanctos Christi defunctos hieromartyris Ignatii etc. opuscula, quae quidem constant, omnia, idque certe in originali, qua ab ipso primum perscripta sunt, lingua graeca. Dillingae 1557.

3) *Medullae theologiae patrum syntagma* (in 4 Teilen). Ambergae 1598. I, p. 439 sqq.

Ansicht wurde von Nikolaus Vedelius ¹⁾ 1623 noch schärfer so formuliert, dass von jenen Briefen nur die sieben von Eusebius erwähnten echt, aber ebenfalls nur in einem durch Interpolationen entstellten Text uns überliefert seien.

Die Richtigkeit dieser Ansicht sollte bald genug bestätigt werden durch die Entdeckung der sogenannten „gemischten Sammlung“ der Ignatianischen Briefe, die der anglikanische Erzbischof J. Ussher von Armagh ²⁾ im Jahr 1644 zuerst lateinisch aus den Codices Montacutianus und Caiensis herausgab. In dieser Sammlung fanden sich in der Tat die sieben bei Eusebius erwähnten Briefe in einer kürzeren Recension. Von wenigstens sechs derselben konnte alsbald Isaak Vossius ³⁾, 1646, auch den griechischen Text bieten, den er einer Florentiner Handschrift, dem Codex Mediceo-Laurentianus, entnahm. Und was den noch fehlenden, siebenten betrifft, so wurde von dem Mauriner Th. Ruinart ⁴⁾ 1689 aus dem Codex Colbertinus das sogenannte Martyrium Colbertinum mit dem darin aufgenommenen Römerbrief des Ignatius, ebenfalls in griechischem Text, veröffentlicht ⁵⁾.

Hat die längere Recension der Ignatiusbriefe von nun an nur noch ausnahmsweise einen Verteidiger gefunden ⁶⁾, so hat sich dagegen die Überzeugung, dass jene sieben kürzeren Briefe die ältesten und ursprünglichsten seien, rasch fast allgemein durchgesetzt. Ob diese sieben übrigens auch wirklich echt seien, war eine Frage, worüber speciell auf protestantischer Seite lebhaft gestritten wurde. Wurde diese Frage von den reformierten Theologen Salmasius ⁷⁾, Blondel ⁸⁾, Dallaeus ⁹⁾ verneint, so hat dem letzteren gegenüber besonders der Anglikaner Pearson ¹⁰⁾ die Echtheit der sieben Briefe nachdrücklich verteidigt.

1) *Apologia pro Ignatio, c. 3. 4. Genevae 1623.*

2) *Polycarpi et Ignatii epistolae. Oxoniae 1644.*

3) *Epistolae Genuinae S. Ignatii Martyris Amstelodami 1646.*

4) *Acta primorum martyrum sincera. Parisiis 1689.*

5) Die armenische aus dem Syrischen geflossene Uebersetzung der Sammlung gab zuerst der armenische Bischof Menas in Konstantinopel im Jahr 1783 heraus.

6) Vgl. J. C. Meier in *Theol. Stud. u. Krit.* 1836, S. 340—82.

7) *Apparatus ad libros de primatu papae.* 1645, S. 56 ff.

8) *Apologia pro sententia Hieron. de episc. et presb.* 1646, praefatio.

9) *De scriptis, quae sub Dionysii Areop. et Ignatii Ant. nominibus circumferuntur.* Genevae 1666.

10) *Vindiciae Ignatianae. Cantabrigiae 1672.*

Ein ganz neues Licht schien nun aber in der neueren Zeit einen Augenblick auf die Frage zu fallen, als Cureton ¹⁾ in den Jahren 1845 und 1849 auf Grund von zwei in den Jahren 1839 und 1843 in der nitrischen Wüste entdeckten Handschriften, die er 1847 mit einer dritten vergleichen konnte, die Briefe an die Epheser, Römer und an Polykarp in einem syrischen Texte herausgab, der noch kürzer war als derjenige der kurzen griechischen Recension.

Cureton zweifelte nicht, hiermit den echten Ignatius gefunden zu haben, und seine Ansicht fand auch Beifall, besonders bei Bunsen ²⁾, aber auch bei nicht wenigen andern (Ritschl, Weiss, Ewald, Böhringer, Lipsius, Pressensé, Lightfoot). Doch wurde diese Aufstellung alsbald scharf bekämpft, vornehmlich von Wordsworth ³⁾, Baur ⁴⁾, Denzinger ⁵⁾, Uhlhorn ⁶⁾, Petermann ⁷⁾, Merx ⁸⁾ und Zahn ⁹⁾. Selbst frühere Anhänger der Hypothese wie Lipsius ¹⁰⁾ und Lightfoot ¹¹⁾ wurden schliesslich Gegner derselben und es darf heute, besonders nach den Untersuchungen von Zahn und Lightfoot, für ausgemacht gelten, dass der kurze syrische Text jener drei Briefe nur ein Excerpt ist aus einer alten syrischen Übersetzung der sogenannten längeren Recension der Ignatiusbriefe.

So blieb es bei der alten Frage, ob die Briefe in der sogenannten kürzeren griechischen Recension für echt oder unecht

1) *The ancient Syriac version of the Epistles of St. Ignatius to S. Polykarp, the Ephesians and the Romans.* London 1845. *Corpus Ignatianum* (a complete collection of the Ignatian Epistles etc.), London 1849. Vgl. jetzt Lightfoot, *Ign.* ² III, S. 73 ff.

2) Chr. C. J. Bunsen, *Ignatius von Antiochien und seine Zeit.* Sieben Sendschreiben an Dr. Neander. Hamburg 1847; *Die drei echten und die vier unechten Briefe des Ignatius von Antiochien,* Hamburg 1847.

3) *English Review,* July 1845.

4) *Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker.* Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen. Tübingen 1848.

5) *Ueber die Echtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe.* Würzburg 1849.

6) *Zeitsch. f. hist. Theol.* 1851. I. II.

7) *S. Ignatii epistolae collatis edd. graecis, versionibusque Syriaca, Armeniaca, Latina.* Lipsiae 1849.

8) *Meletemata Ignatiana* 1861.

9) *Ignatius von Antiochien.* Gotha 1873, S. 167 ff.

10) *Ueber den Ursprung und ältesten Gebrauch des Christennamens.* Jena 1873, S. 7; vgl. *Ztsch. f. w. Theol.* XVII, 1874, S. 211, Anm. 1.

11) *The Apostolic Fathers* ², Part II, S. Ignatius. S. Polycarp. London 1889, Vol. I, S. 280 ff.

zu halten seien. Gegen die Echtheit derselben hatte sich schon im Jahr 1838 Baur ¹⁾ mit allem Nachdruck erklärt. Sie sind in seinen Augen ein im Dienst der katholischen Episkopatsidee stehendes Tendenzwerk aus der Zeit nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Von seinen Schülern haben dann Schwegler ²⁾ und Hilgenfeld ³⁾ denselben Standpunkt eingenommen. Und noch bis in unsere Tage wurde — mehr oder weniger in Baur's Spuren — die Echtheit der Briefe bestritten von Keim ⁴⁾, Holtzmann ⁵⁾, van Manen ⁶⁾, van Loon ⁷⁾, Schim van der Loeff ⁸⁾, van den Bergh van Eysinga ⁹⁾, Killen ¹⁰⁾ und Jenkins ¹¹⁾.

Die Echtheit der Briefe wurde gegen Baur zunächst verteidigt durch Rothe ¹²⁾, Huther ¹³⁾, Düsterdieck ¹⁴⁾, Uhlhorn ¹⁵⁾, auch Neander ¹⁶⁾, der indessen zur Annahme mannigfacher Interpolationen neigte. Heutzutage ist die Meinung, dass die Briefe echt sind, d. h. dass sie in der Tat herrühren von dem Bischof Ignatius von Antiochien, der sie auf seinem Martyriumzug nach Rom zur Zeit Trajans \pm 110 p. Chr. an verschiedene kleinasiatische Gemeinden und Personen sowie an die Römer geschrieben haben soll, die ziemlich allgemein herrschende ¹⁷⁾. Sie wird selbst oft mit triumphierender Sicherheit verkündet. Dies ist vornehmlich

1) Ueber den Ursprung des Episkopats. Tüb. Ztsch. f. Theol. 1838, S. 147 ff.

2) Das nachapostol. Zeitalter. Tübingen 1846, II, 159—179.

3) Die apostolischen Väter. Halle 1853, S. 215 ff. Vgl. dazu aus späterer Zeit: Ztsch. f. w. Theol. 1874, S. 96—121; Ignatii Ant. et Polycarpi Smyrn. epistolae et martyria. Berolini 1902.

4) Aus dem Urchristentum. Zürich 1878, S. 115.

5) Ztsch. f. w. Theol. 1877, S. 96—121.

6) Th. Tijdschr. 1892, S. 625—633

7) Th. Tijdschr. 1886, S. 569—586; 1888, S. 420—445; 1893, S. 275—316.

8) De zeven brieven van Ignatius etc. Diss. Leiden, 1906.

9) Protestantische Monatshefte. 1907.

10) The Ignatian Epistles entirely spurious etc. Edinburg 1886.

11) Ignatian Difficulties and Historic Doubts. Two letters. London; Folkestone 1890.

12) Die Anfänge der christl. Kirche etc. 1837, S. 715 ff.

13) Ztschr. f. hist. Theol. 1841, S. 1—73.

14) De Ign. epist. authentia. 1843, p. 42—91.

15) Ztsch. f. hist. Theol. 1851, S. 247—341.

16) K. G. I, S. 1140.

17) Vgl. Harnacks bekanntes Wort: „wer die Ignatianischen Briefe für unecht hält, hat sie nicht gründlich genug studiert“ (Theol. Litztg. 1890, Nr. 15, Sp. 374), oder die Erklärung von v. d. Goltz: „die Echtheit der sieben Briefe [darf] als wissenschaftliches Ergebnis neuerer Forschung gelten (Ignatius von Ant. als Christ und Theologe. Leipzig, 1894, S. 2). Vgl. auch Theol. Litztg. 1909, Nr. 3, Sp. 73.

die Wirkung der umfassenden Arbeiten von Zahn ¹⁾ und Lightfoot ²⁾, als deren Seitengänger unter den Protestanten neben dem sofort noch zu besprechenden Harnack besonders Réville ³⁾ und von der Goltz ⁴⁾ zu nennen sind. Vornehme katholische Verteidiger der Echtheit unserer Briefe sind Funk ⁵⁾, Bardenhewer ⁶⁾, de Genouillac ⁷⁾.

Harnack hatte viele Jahre lang die Ansicht verfochten, dass die Briefe zwar wirklich den Bischof Ignatius von Antiochien zum Verfasser haben, aber nicht schon unter Trajan, sondern erst am Ende der Regierung Hadrians oder am Anfang derjenigen des Antoninus Pius geschrieben seien. Er meinte zeigen zu können, dass man den Episkopat des Ignatius bis zu dieser Zeit herabrücken dürfe ⁸⁾. Gegen die letztere Behauptung Harnacks haben von Gut Schmid, Erbes, Lipsius, Hort, Lightfoot, wie auch ich selber Einspruch erhoben. Harnack hat sich denn auch veranlasst gesehen, seine Meinung schliesslich preiszugeben ⁹⁾ und sich nun auch in chronologischer Hinsicht der Schaar der unbedingten Verteidiger der Echtheit der Briefe anzuschliessen ¹⁰⁾.

Eine besondere Stellung haben Renan ¹¹⁾ und ich ¹²⁾ eingenommen. Renan wollte nur den Römerbrief des Ignatius als echt gelten lassen. Ich selber kam, ohne anfänglich Renans Ansicht zu kennen, gerade zu dem entgegengesetzten Resultat. Nach meiner Meinung muss man zwischen dem Römerbrief und den sechs kleinasiatischen Briefen unterscheiden und können nur die letzteren für echt gehalten werden. Nicht als ob sie von dem Bischof Ignatius

1) Ignatius von Antiochien, Gotha 1873 und Patrum apostol. opp. fasc. II, Lipsiae 1876.

2) Apostolic Fathers, Part. II, Vol. I—III, London 1885, 2. ed. 1889.

3) Etudes sur l'origine de l'épiscopat in Revue de l'histoire des religions. Tom. XXII, 1890 (Paris), S. 1—20; 123—160; 267—288.

4) Vgl. oben unter Anm. 1.

5) Die Echtheit der Ignatianischen Briefe etc. Tübingen 1883.

6) Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1902, I, S. 119 ff.

7) L'Église chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche. Paris, Beauchesne & Cie. 1907.

8) Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antioch. Bischöfe etc. Leipzig 1878.

9) Die Chronologie der althrist. Literatur. Leipzig 1878, I, S. 119, Anm. 1.

10) A. a. O. S. 406.

11) Journal des Savants 1874, S. 35—50; vgl. les Evangiles etc. Paris 1877, S. XV—XXV.

12) Die Lösung der Ignatianischen Frage, Theol. Tijdsch. 1886, S. 114—136; Ignatius-Peregrinus? a. a. O. 1887, S. 272—326; Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht. Tübingen 1892.

von Antiochien herrührten, der unter Trajan Märtyrer wurde. Sie sind vielmehr nach meiner Ansicht nur in dem Sinne echt, dass sie um 150 p. Chr. geschrieben sind von einem Mann Namens Theophorus, der sich wirklich in der in den Briefen vorausgesetzten Situation befunden hat. Dieser Mann ist wahrscheinlich identisch mit dem aus Lucian gekannten Peregrinus Proteus in seiner christlichen Periode. Da die Briefe der Persönlichkeit und der Schicksale ihres Verfassers wegen ihr Ansehen zu verlieren drohten, hat man ihnen den Römerbrief vorgesetzt, um ihren Verfasser als den alten antiochenischen Märtyrerbischof Ignatius vorzustellen, dessen Name dann auch in den sechs kleinasiatischen Briefen vor dem Namen Theophorus eingefügt worden ist.

Durch diese Fälschung suchte man das Ansehen der für die Kirche in ihrem Streit mit der Irrlehre so wichtigen Briefsammlung zu retten. Speciell dem martyriumssüchtigen, aber das kirchliche Amt verachtenden Montanismus gegenüber konnte man sich nun auf den grossen, todesmutigen Märtyrerbischof Ignatius berufen, der noch auf seinem letzten Gange die Irrlehre bekämpft hat und so nachdrücklich für die Einheit der Gemeinde und ihre Unterordnung unter das kirchliche Amt, speciell den Bischof, eingetreten ist.

Mit dieser ersten Fälschung hängt eine zweite zusammen, nämlich die Verfälschung des Philipperbriefs des Polykarp von Smyrna. In diesen Brief, der nach meiner Ansicht vor den Ignatiusbriefen geschrieben ist, fügte man mehrere auf Ignatius und seine Briefe bezügliche Stellen ein, um in dem berühmten Märtyrerbischof Polykarp von Smyrna einen bewundernden Zeugen für Ignatius als den Helden und Verfasser jener Briefe zu bekommen. Dies ist in kurzen Zügen meine Hypothese, die, wie man sieht, aus zwei Bestandteilen besteht: 1, aus der Hypothese, dass der Römerbrief von den kleinasiatischen Briefen zu trennen und als Fälschung zu verwerfen ist, 2, aus der Peregrinushypothese, d. h. der Annahme, dass Peregrinus Proteus in seiner christlichen Zeit wahrscheinlich die kleinasiatischen Briefe geschrieben hat. Die Peregrinushypothese ist, wenigstens in öffentlichen Besprechungen, nirgends mit Beifall aufgenommen worden. Man

schreckt vor dieser Consequenz zurück, obgleich man mit den Tatsachen, die zu Gunsten meiner Ansicht sprechen, sehr in Verlegenheit ist und zur Ausflucht nach allerlei unzureichenden und einander widersprechenden Erklärungen greift. Anders steht es mit dem ersten Teil meiner Hypothese. Darüber haben sich zunächst Möller ¹⁾ und noch mehr Lüdemann ²⁾ günstig geäußert. Aber auch Pfeleiderer neigte in der ersten Auflage seines Urchristentums ³⁾ meiner Ansicht zu, während er in der zweiten Auflage zu der früheren Ansicht seines Berliner Collegen Harnack übergegangen ist ⁴⁾, trotzdem dieser dieselbe bereits zu Gunsten der traditionellen Auffassung preisgegeben hatte. An der Stelle Pfeleiderers ist indessen ein neuer Verteidiger meiner Ansicht aufgetreten in dem französischen Theologen Bruston ⁵⁾, der mir hinsichtlich der Trennung des Römerbriefs von den kleinasiatischen Briefen zustimmt, die letzteren aber für echte Briefe des Ignatius von Antiochien erklärt.

Doch hat auch dieser erste Teil meiner Hypothese Bestreiter oder Gegner gefunden, besonders in van Loon ⁶⁾, Harnack ⁷⁾, von der Goltz ⁸⁾. Die Kritik von A. Stahl ⁹⁾ ist nicht so sehr gegen mich als gegen Bruston gerichtet.

1) Lehrbuch der K. G. Freiburg. 1889, I, S. 118.

2) Im Theol. Jahresbericht VII, S. 125 u. XII, S. 164.

3) Berlin 1887, S. 827, Anm.

4) Berlin 1902, II, S. 226 ff.

5) Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie. Paris 1897.

6) Vgl. oben.

7) Theol. Litztg. 1886, Sp. 316—319; 1894, Sp. 73—75.

8) Ignatius von Ant. etc. S. 2.

9) Ignatianische Untersuchungen, I. Die Authentie der sieben Ignatiusbriefe. Diss. Greifswald 1899.

I. DIE TRENNUNG DES RÖMERBRIEFS
VON DEN SECHS KLEINASIATISCHEN BRIEFEN.
DIE UNECHTTHEIT DES ERSTEREN UND DIE ECHTTHEIT
DER LETZTEREN.

Wir beginnen mit der Besprechung der Frage, von deren Beantwortung uns die Lösung des Ignatianischen Problems in erster Linie abzuhängen scheint, d. h. mit der Frage nach dem Verhältnis des Römerbriefs zu den kleinasiatischen Briefen. Die erste Differenz, die sich dabei aufdrängt, ist die, dass im Gegensatz zu den kleinasiatischen Briefen im Römerbrief Ignatius sich zweimal ausdrücklich und selbst mit Emphase als Bischof von Syrien bezw. Antiochien kundgibt. Man vergleiche Rom. 2, 2: *ἄσχετε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὐρεθῆναι εἰς δύοσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος* und Rom. 9, 1: *μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη.*

Ganz anders in den kleinasiatischen Briefen. Obwohl der Verfasser derselben so viel und mit solchem Nachdruck vom Episkopat und seiner hohen Bedeutung spricht, obwohl er von und zu den einzelnen Bischöfen der kleinasiatischen Gemeinden redet und speciell in dem an Polykarp gerichteten Brief den letzteren gleich in der Adresse als Bischof tituliert (vgl. auch ad Magn. 15), nimmt er doch nirgends weder in den Adressen der Briefe, noch in den Briefen selbst diesen Titel für sich in Anspruch.

Besonders auffallend ist, dass der Kern von Rom. 9, 1. 2 in vier der kleinasiatischen Briefe wesentlich übereinstimmend wiederkehrt und dass hier doch durchweg gerade die Worte fehlen, die den Ignatius als Bischof bezeichnen. Man vergleiche Rom. 9, 1. 2:

μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμενὶ τῷ θεῷ χρῆται. μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ὑμῶν ἀγάπη. Ἐγὼ δὲ ἀίσχύνομαι ἐξ αὐτῶν λέγεσθαι· οὐδὲ γὰρ ἀξιός εἰμι, ὧν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρωμα und demgegenüber Trall. 13, 1: μνημονεύετε ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ὅθεν καὶ οὐκ ἀξιός εἰμι λέγεσθαι, ὧν ἔσχατος ἐκείνων, sowie die ähnlichen Stellen Eph. 21 2; Magn. 14; Smyrn. 11, 1.

Hiezu kommt nun aber positiv, dass der Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe in einer Weise redet, dass man deutlich sieht: er schliesst sich dem bischöflichen Amt gegenüber mit der Gemeinde zusammen. So sagt er Eph. 5, 3: „Seien wir darum bedacht, dem Bischof nicht widersetzlich zu sein, damit wir Gott untergeben seien“, und Eph. 6, 1: „So müssen wir denn offenbar den Bischof wie den Herrn selbst ansehen“, und Magn. 3, 2: „Zur Ehre dessen also, der es so gewollt hat, müssen wir ihm (dem Bischof) füglich, ohne jede Verstellung gehorchen“. Dasselbe ergibt sich aus Pol. 6, 1: „Haltet zum Bischof, damit Gott zu euch halte. Mein Leben habe ich feil für diejenigen, die sich dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen unterordnen. Und mit ihnen möchte ich mein Teil haben in Gott“. Es ist unerlaubt, die Bedeutung der hier angeführten Stellen abzuschwächen oder zu neutralisieren durch die Berufung auf Eph. 5, 1 und Pol. 2. Denn nach Eph. 5, 1 ist der Briefschreiber mit dem Bischof verbunden, geradeso wie es auch die Gemeinde ist, und in Pol. 2 ist ebenfalls nichts von einer episkopalen Stellung des Briefschreibers angedeutet, sondern wenn derselbe hier dem Polykarp gegenüber sich etwas herausnimmt, so erklärt sich das aus Pol. 2, 3 (Schluss), worauf wir alsbald zu reden kommen.

Hätte der Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe ein Gemeindeamt bekleidet, so könnte es nur das Diakonenamt gewesen sein, wie denn auch Bruston angenommen hat. An nicht weniger als vier Stellen der kleinasiatischen Briefe nämlich nennt der Verfasser die Diakonen seine Mitknechte (Eph. 2, 1; Magn. 2; Philad. 4; Smyrn. 12, 2). Dass er selber Diakon gewesen, können wir freilich in diesen Stellen nicht ausgedrückt finden. Als Diakon bezeichnet er sich nirgends. Es ist nur der Begriff *δοῦλος*, durch den er sich speciell mit den Diakonen verbunden fühlt (vgl. auch

Magn. 6, 1). Eine dienende Stellung schreibt er sich in einer freilich etwas gesuchten Demut und Bescheidenheit zu. Aber der Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe hätte sich nicht so den Mitknecht der Diakonen nennen können, wenn er derselbe Mann gewesen wäre, der in Rom. 2, 2 mit so viel Selbstgefühl als Bischof von Syrien sich bezeichnet.

Auf der andern Seite kommt nun freilich auch nach den sechs kleinasiatischen Briefen ihrem Verfasser eine gewisse Autorität zu. Sie wird anerkannt und von ihm selbst in Anspruch genommen. Aber in seinem bischöflichen Charakter ist sie nicht begründet. Denn davon ist nirgends die Rede. Der Verfasser führt diese seine Autorität auf etwas ganz anderes zurück, nämlich auf sein Martyrium, d. h. darauf, dass er ein Gebundener oder Verurteilter in Christus ist (vgl. z. B. Eph. 1, 2; 3, 1; Magn. 1, 2; Trall. 1, 1; 3, 3; 4, 1, 2; 5, 2; 12, 2; Philad. 5, 1; Smyrn. 5, 2; 11, 1; Pol. 2, 3 Schluss), und deutet an, dass dabei noch etwas weiteres mitwirkt, nämlich seine charismatische Begabung (vgl. z. B. Philad. 6, 3 Schluss; 7, 2 Schluss; Eph. 3, 1, 2; 15, 1, 2; 20, 2). Er ist ein Prophet und Lehrer im Sinn der alten christlichen Propheten und Lehrer, die sich auch zur Zeit, da sich bereits die Gemeindegliederung entwickelt hatte, noch einige Zeit forterhielten.

Schon diese eine Differenz beweist hinreichend, dass der Römerbrief und die sechs kleinasiatischen Briefe nicht denselben Ursprung haben können. Derselbe Mann, dem die episkopale Stellung des Ignatius im Römerbrief eine so wichtige Sache ist, der könnte in den sechs kleinasiatischen Briefen, wenn sie von seiner Hand wären, nicht versäumt haben, davon auch nur eine Andeutung zu machen. Im besondern zeugt die Differenz gegen den Römerbrief und zu Gunsten der kleinasiatischen Briefe. Nicht die letzteren können zu dem ersten hinzugekommen sein, sondern es muss sich umgekehrt verhalten. Wären die kleinasiatischen Briefe zum Römerbrief hinzugefügt worden, dann hätte der Fälscher nach dem Vorbild des Römerbriefs den episkopalen Rang, der dem Briefschreiber im Römerbrief mit so viel Nachdruck zugewiesen wird, auch in den kleinasiatischen Briefen ihm sichern müssen, während umgekehrt es sehr begreif-

lich ist, dass der Verfasser des Römerbriefs in dieser Beziehung die kleinasiatischen Briefe ergänzt. Dass erst der Verfasser des Römerbriefs es ist, der den andern Briefen gegenüber den Ignatius zum Bischof macht, das wird am Römerbrief selbst noch in besonderer Weise deutlich. Hätte der Bischof Ignatius den Römerbrief selbst geschrieben, und in ihm selbst sich zweimal ausdrücklich und voll Selbstbewusstsein als Bischof von Syrien bekannt, so müsste er notwendig schon in der Ueberschrift, wo er den Römern zum ersten Mal gegenübertritt und sich vorstellt, sich als Bischof bezeichnet haben. Dasselbe sollte man an und für sich auch vom Fälscher erwarten. Wenn derselbe es nicht getan hat, so gibt es dafür nur von unserer Hypothese aus eine Erklärung, nämlich die, dass der Fälscher es in der Ueberschrift nach dem Vorbild der andern Briefe unterlassen hat, weil der Unterschied sonst gar zu deutlich ins Auge gefallen wäre.

Zwischen dem Römerbrief und den sechs kleinasiatischen Briefen bestehen aber noch zahlreiche andere Differenzen, die sich in keiner Weise wegdisputieren lassen.

So muss besonders die Verschiedenheit der Situation ins Auge fallen, in der sich der Briefschreiber nach den sechs kleinasiatischen Briefen einerseits und dem Römerbrief andererseits befindet. Der Schreiber jener sechs Briefe erzählt, dass er von Syrien, speziell Antiochien her gebunden nach Rom transportiert werde, wo er auf irgend eine Weise den Märtyrertod zu finden hofft (Smyrn. 4; Trall. 10; Eph. 1), falls er desselben von Gott werde für würdig befunden werden (Trall. 5. 12. 13; Eph. 1; Smyrn. 11; Pol. 7). Wenn der Schreiber sich einen Verurteilten (Trall. 3; Eph. 12) nennt, so ist er jedenfalls kein zum Tod Verurteilter, der nur nach Rom transportiert wird, um da den Tod zu erleiden. Es hat sich vielmehr überhaupt erst zu entscheiden, was mit ihm geschehen soll. Das Martyrium ist vorläufig nur sein Wunsch und sein Gedanke. Dass man es mit keinem zum Tod Verurteilten zu tun hat, zeigt sich auch daran, dass man es mit der Haft des Mannes nicht ernst und streng nahm, mit seiner Prozessierung keine Eile hatte. Man lässt ihn den langen Landweg von Syrien durch Kleinasien aufwärts bis Troas zurücklegen. Dem Gefangenen wird seine Lage so wenig

lästig gemacht, dass er in den sechs kleinasiatischen Briefen nie Ursache hat zu klagen und von seiner Bedeckung auch nur zu reden. Wohl spricht er viel von seinen Fesseln, aber nur mit dem Selbstgefühl dessen, der weiss, dass er dadurch etwas Besonderes ist (Eph. 3. 11; Trall. 5. 10. 12; Magn. 12; Smyrn. 10. 11; Pol. 2 etc.). Tatsächlich erfreut sich der Briefschreiber einer so vollkommenen Freiheit zu schriftlichem und persönlichem Verkehr (Eph. 1. 2. 20; Philad. 6. 7; Magn. 2. 15; Smyrn. 13; Pol. 8²), dass es in der Tat von Zeit zu Zeit der Erinnerung an seine Fesseln bedarf, um ihn nicht als freien Mann, sondern als Gefangenen sich vorzustellen.

Ganz anders der Römerbrief! In diesem Brief, der doch von demselben Smyrna aus geschrieben sein soll, wie ein Teil der kleinasiatischen Briefe, finden sich auf einmal die stärksten Klagen über die unmenschliche Grausamkeit der den Gefangenen geleitenden Soldaten.

„Von Syrien bis Rom, heisst es Rom. 5, 1, bestehe ich den Tierkampf, zu Land und zur See, bei Nacht und bei Tag an 10 Leoparden gebunden, d. i. eine Abteilung Soldaten, die durch erwiesene Wohltaten nur noch bössartiger werden“. Von etwas Derartigem findet sich, wie gesagt, in den sechs kleinasiatischen Briefen keine Spur. Bestien in Menschengestalt heissen in Smyrn. 4, 1 vielmehr nur die Irrlehrer. Und dazu nun noch diese unnatürliche, geschwollene Sprache, die den Fälscher verrät und für den Römerbrief durchweg charakteristisch ist!

Mit der soeben erwähnten Differenz hinsichtlich der Situation des Briefschreibers hängt unmittelbar eine andere zusammen, nämlich eine Differenz hinsichtlich der Stimmung. Auch der Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe befindet sich in einer Märtyrerstimmung. Er ist stolz auf die Fesseln, deren er von Gott gewürdigt worden (Eph. 1. 3. 21; Magn. 1; Trall. 1. 10. 12; Philad. 5; Smyrn. 4. 11; Pol. 2), er sieht dem Tod in Rom durch wilde Tiere oder auf andere Weise (Eph. 1; Trall. 10; Smyrn. 4) als einem erwünschten Ziele entgegen, er bezeugt, dass der Christ freiwillig das Sterben wählen müsse (Magn. 5) und versichert, dass er das Leiden liebe und das Martyrium zu erlangen hoffe (Trall. 4. 10; Eph. 1). Aber das tritt in diesen

Briefen vergleichungsweise zurück, kommt mehr nur in gelegentlichen Bemerkungen und in verhältnismässiger Ruhe zur Geltung. Der Römerbrief dagegen ist vom Martyriumsgedanken völlig beherrscht und zwar tritt hier ein beispielloser, aber auch ganz unnatürlicher, künstlich gemachter Martyriumsfanatismus zu Tage.

Heisst es Smyrn. 4, 2: „Wozu habe ich mich auch dem Tode preisgegeben, zu Feuer, zu Schwert, zu wilden Tieren? Doch nahe dem Schwert nahe bei Gott, inmitten der Tiere inmitten Gottes; nur (muss es) im Namen Jesu Christi (geschehen)“, so wird daraus Rom. 5, 5: „Feuer, Kreuz und Haufen wilder Tiere [Zerschneidungen, Zerteilungen], Zerstreuung von Gebeinen, Zertrennung von Gliedern, Zermalmungen des ganzen Körpers, böse Plagen des Teufels sollen über mich kommen, nur dass ich zu Jesus Christus gelange“. Das Vorbild von Smyrn. 4, 2 ist in Rom. 5, 3 nicht zu verkennen. Aber was dort steht, ist hier ins Masslose und Abgeschmackte übertrieben. Und wenn der Verfasser der kleinasiatischen Briefe Eph. 1 oder Trall. 10 eben nur mit einem Worte seiner Hoffnung oder seines Wunsches gedenkt, mit den Bestien kämpfen zu dürfen, so malt der Römerbrief statt dessen den künftigen Tierkampf in Rom mit den lebhaftesten Farben aus. So heisst es Rom. 5, 2: Ich freue mich der Bestien, die für mich bereit gehalten sind, und wünsche sie gefasst auf mich zu finden; locken wil ich sie, mich auf der Stelle aufzufressen, nicht wie sie schon einige aus Furcht nicht angepackt haben. Wenn sie aber sogar aus Unlust nicht wollen, so werde ich sie zwingen“. Das ist widerliches, künstlich bedachtes, theatrales Gerede, das aller inneren Wahrheit entbehrt. Wie reflectiert speciell ist die Unterscheidung zwischen der Furcht und der Unlust der Bestien, wie nach der Lampe riechend die Erinnerung daran, dass dieselben schon einige nicht angepackt haben! So redet kein wirklicher Märtyrer, so kann vielmehr nur ein auf groben Effect ausgehender Dichter oder Fälscher seinen Helden reden lassen. Ganz dieselbe überspannte Phraseologie finden wir auch Rom. 4: „Lasst mich der wilden Tiere Frass sein, durch welche hindurch es möglich ist, zu Gott zu gelangen. Weizen Gottes bin ich und werde durch die Zähne wilder Tiere gemahlen, auf dass ich als reines Brot Christi erfunden werde. Lieber

schmeichelt den Bestien, dass sie mir zum Grabe werden und von meinem Körper nichts übrig lassen, damit ich, wenn ich entschlafen bin, niemand zur Last bin. Dann werde ich wahrhaft Christi Schüler sein, wenn die Welt sogar meinen Körper nicht mehr sieht”.

In diesem Stil geht's durch den ganzen Römerbrief. Hochtrabender Unsinn sind die Worte im Anfang von Rom. 6: „Nichts werden der Welt Grenzen mir nützen, nichts die Königreiche dieser Zeit. Besser für mich ist das Sterben zu Christus Jesus hin, als das Herrschen über die Grenzen der Erde”. Hohle Deklamation ist die Fortsetzung (Rom. 6, 1 Schluss u. Rom. 6, 2): „Meine Geburt steht bevor. Verzeiht mir, Brüder! Hindert mich nicht zu leben, wollt nicht, dass ich sterbe! Gönnt den, der Gottes sein will, nicht der Welt und betrügt ihn nicht mit Materie! Lasst mich reines Licht empfangen. Dort angekommen werde ich Mensch sein”. Und nicht minder deklamatorisch ist Rom. 7, 2: „Mein sinnliches Verlangen ist gekreuzigt und nicht ist in mir Feuer, das die Materie liebt, sondern lebendiges Wasser, und es spricht in mir, ruft mir innerlich zu: „Komm zum Vater!”

Ich führe endlich noch Rom. 2 an: „Denn wenn ihr von mir schweiget, werde ich ein Wort Gottes sein; wenn ihr aber mein Fleisch lieb habt, wieder ein blosser Schall. Mehr sollt ihr mir nicht gewähren, als dass ich Gott geopfert werde, solange noch ein Opfertisch bereit ist, auf dass ihr in Liebe zum Chore geworden dem Vater in Christus Jesus lobsinget, dass Gott den Bischof von Syrien gewürdigt hat, vom Aufgang zum Untergang verschickt erfunden zu werden. Schön ist es unterzugehen von der Welt zu Gott, auf dass ich zu ihm hin aufgehe”. Welche emphatische, in des Ignatius Mund gar nicht passende Objectivität tritt hervor in den Worten: „Lobsinget . . . dass Gott den Bischof von Syrien gewürdigt hat etc.! Welche ausgeklügelte Effecthascherei beobachten wir in dem Spiel mit den Gegensätzen: „Wort Gottes” (*λόγος θεοῦ*) und „Schall” (*ἦχος*), „Aufgang” und „Untergang”, „untergehen von der Welt weg” und „aufgehen zu Gott!”

Bei den im Vorstehenden angeführten Stellen sollten einem, meine ich, doch die Augen aufgehen, dass wir es im Römerbrief

mit der Theaterrhetorik eines Schriftstellers zu tun haben, der sich künstlich und unnatürlich in die Lage des Ignatius hineingesteigert und hineindeklamiert hat ¹⁾. Der Grund davon ist kein anderer als die Absicht, in dem Ignatius des Römerbriefs das Idealbild des christlichen Märtyrer-Bischofs zu zeichnen. Sowohl durch diese Absicht als durch die Mittel, die ihr dienen müssen, unterscheidet sich der Römerbrief von den sechs kleinasiatischen Briefen, und wie dies für die Unechtheit des ersteren zeugt, so ist es umgekehrt ein Beweis für die Echtheit der letzteren.

Im Zusammenhang mit dem Martyriumsgedanken kommt im Römerbrief immer wieder die Befürchtung zum Ausdruck, dass die Römer in übel angebrachtem Mitleid oder aus Missgunst den Ignatius am Martyrium hindern könnten (Rom. 1. 2. 3. 4. 6. 7). Wie anders in den sechs kleinasiatischen Briefen! Da fürchtet der Briefschreiber nur, dass er des Martyriums nicht würdig befunden werden könne und dass die Eifersucht des Teufels ihm hinderlich sein möchte (Trall. 4, cf. Magn. 1). Was aber die Gemeinden betrifft, so muss er sich wiederholt verbitten, dass man ihn, den angehenden Märtyrer, preist (Trall. 4, Smyrn. 5), während er andererseits des öftern der Hoffnung Ausdruck gibt, dass er durch das Gebet der Gemeinden des Martyriums vollends würdig werden werde (Eph. 1; Magn. 14; Trall. 12. 13; Philad. 5). Von Seiten der Gemeinden also setzt hier der Briefschreiber keinerlei Hindernis, eher Förderung seiner Absicht voraus. Und nun auf einmal im Römerbrief, der doch mit den sechs andern Briefen in Kleinasien und um dieselbe Zeit geschrieben sein soll, diese gegenteilige, so überaus stark hervorgekehrte Befürchtung. Da scheidet wiederum gründlich die Behauptung, dass der Römerbrief mit den andern Briefen zusammengehöre und wird dagegen wieder die Unechtheit des Römerbriefs so evident als möglich. Denn der Wunsch, den Römern seine Todesbereitschaft anzuzeigen und zu schildern und sie zu bitten, ihn ums Martyrium nicht zu bringen, erklärt in Wahrheit einen von Kleinasien aus geschriebenen Brief des Ignatius an die Römer, denen er sonst

1) In seiner Besprechung meines Buches von 1892 in der Deutschen Literaturzeitung hat Holtzmann erklärt, dass er meine Charakteristik des Römerbriefs unterschreibe.

nichts mitzuteilen hat, überhaupt fremd und keinen Brief schuldig ist, nicht. Hier haben wir es vielmehr offenbar mit einem vom Fälscher ersonnenen künstlichen Motiv zu tun, das in der Ausführung Gelegenheit geben sollte, das glorreiche Bild des Märtyrerbischofs Ignatius zu zeichnen.

Wir fassen im Anschluss hieran speciell noch Rom. 4, 1 ins Auge: „Ich schreibe allen Kirchen, und schärfe allen ein, dass ich freiwillig für Gott sterbe, wenn anders ihr es nicht hindert“. Wären die Schlussworte dieser Stelle ebenfalls auf den Inhalt der Briefe des Ignatius an alle Kirchen zu beziehen, dann hätten wir hier den Verfasser des Römerbriefs ganz ausgesprochenermassen auf einer Behauptung ertappt, die durch die kleinasiatischen Briefe Lügen gestraft wird, da in diesen, wie gesagt, nichts von einer solchen Befürchtung zu lesen steht. Aber auch wenn wir jene Schlussworte von Rom. 4, 1 nicht auf den Inhalt der Briefe beziehen, bleibt die Stelle doch bedenklich genug. Was ihren Anfang betrifft, so hat Ignatius von Smyrna aus, abgesehen vom Römerbrief, drei Briefe geschrieben, nach Ephesus, Magnesia, Tralles, d. h. an Gemeinden, die ihn durch Abgesandte begrüsst hatten. Später hat er von Troas aus noch drei weitere Briefe geschrieben, nämlich nach Philadelphia, Smyrna und an Polykarp, also an Gemeinden bzw. Personen, die ihm Gastfreundschaft erwiesen hatten. Im Brief an Polykarp nun (§ 8) bemerkt er: „Da ich nicht allen Kirchen habe schreiben können, weil ich plötzlich, wie der Wille gebietet, von Troas nach Neapolis mich einschiffen muss, so schreibe du . . . den vorderen Kirchen“. Hier ist also auch von „allen“ Kirchen die Rede, aber es wird sofort klar gestellt, dass es sich um die „vorderen“, d. h. im vorderen Teil von Kleinasien gelegenen Kirchen handelt. Im Römerbrief dagegen erscheint das „allen“ ohne erklärenden Zusatz und muss darum, zumal da es nicht in einem Brief an eine kleinasiatische Gemeinde, sondern in einem Brief an die Römer vorkommt, absolut aufgefasst werden. Dann aber haben wir es offenbar mit einer auf Missverständnis beruhenden, sachlich unmöglichen Verallgemeinerung jener Stelle aus dem Brief an Polykarp zu tun. Der Zweck des Schreibens an „alle“, d. h. an die vorderen Kirchen ist denn auch nach Pol. 8 ein anderer als der, welcher in Rom. 4 ange-

geben wird. Sie sollen aufgefordert werden, Boten nach Antiochien zu senden, oder den Boten des Polykarp Briefe mitzugeben, um die antiochenische Gemeinde zum Aufhören der Verfolgung zu beglückwünschen. Nach Rom. 4 dagegen soll Ignatius von Smyrna aus allen Kirchen schreiben, um ihnen mitzuteilen, dass er freiwillig für Gott sterbe. Ist der Pol. 8 angegebene Zweck der Briefe an alle vorderen Kirchen in seiner konkreten Bestimmtheit begreiflich und frei vom Verdacht der Erfindung, so kann dagegen der in Rom. 4, 1 genannte Zweck der Briefe an alle Kirchen überhaupt nicht ernst genommen, sondern nur für erfunden gehalten werden von Seiten eines Fälschers, dem es lediglich um die Verherrlichung des Märtyrers Ignatius zu tun ist.

Ein weiterer Gegensatz zwischen den sechs kleinasiatischen Briefen und dem Römerbrief tritt hervor, wenn wir auf den Hauptinhalt jener, auf die Warnungen vor der Härese und die Mahnungen zum Bischof, Presbyterium und den Diakonen zu halten, sehen und fragen, wie der Römerbrief sich dazu verhält. Dass derselbe Mann, der von solchen Gedanken in jenen sechs Briefen so ganz und gar erfüllt ist, im angeblich gleichzeitigen Römerbrief dieselben so vollständig übergangen haben könnte, dass er vom Episkopat, von den Presbytern und Diakonen und von der Härese nur insofern redet, als er sich selbst Bischof nennt und die Römer in der Anrede unter anderem als frei von jeder fremden Farbe bezeichnet, ist unglaublich. Gesetzt es war in der römischen Gemeinde kein Anlass zu solchen Warnungen und Mahnungen — wofür freilich der Zeitpunkt erst noch nachgewiesen werden müsste — so hätte der Mann, der den Kleinasiaten gegenüber davon so voll ist, im Römerbrief der verderblichen Zustände ausserhalb Roms doch irgendwie gedacht und die Zustände in Rom namentlich auch hinsichtlich der Einigkeit und des Gehorsams gegen den Bischof um so nachdrücklicher gepriesen. Übrigens werden auch in den kleinasiatischen Briefen die Warnungen vor Häeresie und vor Ungehorsam gegen die Gemeindehierarchie grossenteils nur prophylaktisch gegeben, weil die Zeit eben jene Gefahren in sich birgt und können die Gemeinden zum Teil gerade um der gegenteiligen Vorzüge willen belobt werden. Um so mehr also hätte Ignatius auch im Römer-

brief von diesen Dingen reden müssen. Dass das ganz und gar nicht der Fall ist, erklärt sich vollkommen nur daraus, dass der Römerbrief nicht vom Verfasser der kleinasiatischen Briefe, sondern von einem andern geschrieben ist, der in einer andern Zeit lebt und bei der Abfassung seines Briefes von ganz andern Gedanken und Absichten geleitet ist als jener.

Mit dem Gesagten hängt die weitere Beobachtung enge zusammen, dass der Römerbrief und zwar wiederum in starkem Unterschied von den andern Briefen überhaupt alle konkreteren Anknüpfungen an und Anspielungen auf die damaligen allgemeinen und persönlichen Verhältnisse der römischen Gemeinde vermissen lässt. Das erklärt sich nicht daraus, dass Ignatius die Gemeinde persönlich nicht kennt. Er hätte jedenfalls vom Bischof, von den hervorragenden Presbytern etc. etwas wissen müssen. Aber dass unser Briefschreiber sich in dieser Beziehung in ein so absolutes Schweigen hüllt und sich der Römergemeinde gegenüber auf die allerallgemeinsten epitheta ornantia beschränkt, das kann man nur von einem Fälscher verstehen, welcher der Zeit des Ignatius, in die er sich eigentlich hätte hineinversetzen müssen, durchaus ferne steht. Er kennt die römische Gemeinde jener Zeit nicht und weiss darum auch nichts Besonderes über sie zu sagen oder hütet sich, durch irgendwelche konkrete Angaben sich zu verraten.

Der einzige Name, der überhaupt abgesehen von dem des Ignatius selbst in dem Brief genannt wird, ist der des Krokus (10, 1). Aber wie sinnlos würde es vom echten Ignatius sein, den Römern zu schreiben, dass unter andern Krokus, ein geliebter Name, sich bei ihm befinde. Die Sache stände noch besser, wenn ein Gruss des Krokus an die Römer im Brief enthalten wäre, dann könnte man annehmen, dass Krokus zu den Römern irgend welche Beziehungen gehabt habe, aber so muss man den Eindruck gewinnen, dass der Name des Krokus aus dem Epheserbrief (2, 1) willkürlich herausgegriffen ist, damit doch ein Name genannt sei. In gleicher Richtung beweisend ist ein anderer dem Römerbrief eigentümlicher, scheinbar historischer Zug. Am Schluss des Römerbriefs (10, 2) heisst es nämlich: „Von denen, die mir zur Ehre Gottes von Syrien nach Rom vorausgegangen sind, werdet ihr, glaube ich, erfahren haben. Theilet ihnen nun auch

mit, dass ich nahe bin". Hier will der Fälscher selbständig sein und doch verrät er sich wieder durch die abgeblasste Allgemeinheit. Er weiss hier, wo die kleinasiatischen Briefe ihn im Stich lassen, keine Namen zu nennen, obgleich es sich um die eigenen Landsleute des Ignatius handelt. Wie ganz anders steht es in dieser Beziehung in den kleinasiatischen Briefen, die mit Namen immer zur Stelle sind.

Wenn es in 10, 1 heisst: „Ich schreibe euch dies von Smyrna aus durch die höchst preiswürdigen Ephesier“, so macht der Verfasser des Römerbriefs auch diese Angabe lediglich in Abhängigkeit von den andern Briefen. In den von Troas aus geschriebenen Briefen an die Philadelphier (11) und Smyrnäer (12) fand er die Stelle: *γράφω ὑμῶν διὰ Βούρρου*. Den Römerbrief nun konnte sein Verfasser nicht auch von Troas aus geschrieben sein lassen, er musste seine Abfassung in den Aufenthalt des Gefangenen zu Smyrna verlegen. Denn allein so konnte der Brief noch vor ihm selbst auf dem direkten Weg über Ephesus nach Rom gelangen. Von Smyrna aus sind die Briefe an die Ephesier, Magnesier, Trallier geschrieben. In den beiden letzteren erzählt der Briefschreiber, dass die Ephesier bei ihm sind: *ἀσπάζονται ὑμᾶς Ἐφέσιοι ἀπὸ Σμύρνης* (Mag. 15, vgl. Trall. 13). Adoptiert nun der Verfasser des Römerbriefs nach dem im Philadelphier- und Smyrnäerbrief gegebenen Vorbild jenes *γράφω ὑμῶν διὰ*, so setzt er statt des Burrhus nach dem Vorbild des Magnesierbriefs die *Ἐφέσιοι ἀπὸ Σμύρνης* ein.

Im Unterschied von den kleinasiatischen Briefen hat nur der Römerbrief (10 3) ein Datum: 24 August. Warum? ist leicht zu sehen. Unmittelbar vorher geht die Aufforderung des Briefschreibers an die Römer, denen, die ihm von Syrien nach Rom vorausgegangen seien, mitzuteilen, dass er nahe sei. Diese Ankündigung der Nähe des Ignatius hatte nur Wert, wenn ein Datum beigefügt war, nach welchem das Eintreffen des Ignatius in Rom ungefähr berechnet werden konnte. Darum gibt der Verfasser des Römerbriefs ein Datum an. Aber ein Echtheitszeichen ist dasselbe nicht. Ein solches Datum konnte jeden Augenblick erfunden werden. Nehmen wir z. B. an, dem Verfasser des Römerbriefs sei der 17. Oktober als Todestag des Ignatius bekannt gewesen, so konnte

er von da aus leicht schätzungsweise auf den 24. August kommen als den Tag, an welchem Ignatius den Römerbrief von Smyrna aus geschrieben haben soll.

Die vorgetragenen Argumente geben uns, wie wir meinen, das volle Recht, den Römerbrief von den sechs kleinasiatischen Briefen zu scheiden und als ein nachträglich hinzugefügtes, rein tendentiöses Product aufzufassen. Dass der Römerbrief freilich der römischen Primatsidee wegen geschrieben sei, davon kann keine Rede sein. Denn diese Behauptung hat nur dies zur Unterlage, dass in der Adresse des Römerbriefs der römischen Gemeinde neben vielen andern epitheta ornantia auch die erste Stellung in der Kirche zuerkannt wird. Von der römischen Gemeinde wird nämlich einerseits gesagt, dass sie *προκάθεται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων*, andererseits, dass sie ist *προκαθήμενή τῆς ἀγάπης*. Man beachte das *καί* sowohl vor *προκάθεται* als vor *προκαθήμενή*. Das *χωρίου Ῥωμαίων*, das römische Gebiet, das nicht bloss die Stadt Rom, sondern auch die suburbicarischen Regionen in sich begreift, ist der Ort, wo sie und worüber sie den Vorsitz führt¹⁾. Aber die römische Gemeinde ist zugleich *προκαθήμενή τῆς ἀγάπης*, diejenige, die den Vorsitz hat im christlichen Liebesbund oder Liebesverein überhaupt. So hat *ἀγάπη* auch Trall. 13, 1; Philad. 11, 2; Smyrn. 12, 1 (cf. Rom. 9, 3) die Bedeutung von Liebesverein, Liebesgemeinschaft = Gemeinde. Und wie der Begriff *ἀγάπη* hier auf die einzelnen *ἐκκλησίαι* angewendet wird, so in Rom. inscr. auf die christliche *ἐκκλησία* überhaupt. Das *προκαθήμενή* kann zumal in seinem Parallelismus mit dem vorhergehenden *προκάθεται* nur vom Vorsitz oder vom an der Spitze stehen in einem Gebiet oder Verein verstanden werden. Das ist auch der gewöhnliche Sinn des Ausdrucks.

Warum die römische Gemeinde an der Spitze des christlichen Liebesbundes steht, erklären die beiden folgenden Epitheta: *χριστόνομος* und *πατρώνυμος*. Sie ist es, die vor andern das Gesetz Christi kennt und hält und mit dem Namen des Vaters sich schmücken darf. Die Übersetzung „Vorsitzende“ oder „Erste in

1) Man vergl. dazu Tertull. de Praescr. 36: *percurse ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum locis suis praesident.*

der Liebe" (Pearson, Rothe, Zahn, Lightfoot) oder gar „Schützerin bzw. Patronin der Liebe" (Harnack) ist künstlich und gezwungen und beruht mehr auf Vorurteil und Verlegenheit als auf wirklicher Exegese ¹⁾.

Der römischen Gemeinde oder Kirche wird also der Primat in der allgemeinen Kirche, wenn auch nicht im kirchenrechtlichen, so doch im moralischen Sinne zuerkannt. Diese Ehrenstellung der römischen Gemeinde wird aber in der Überschrift des Briefs einfach als etwas Tatsächliches und Selbstverständliches anerkannt und im Briefe selbst ist denn auch davon mit keiner Silbe mehr die Rede. Der römischen Primatsidee zu Liebe kann also, wie gesagt, der Römerbrief nicht geschrieben sein. Die Tendenz des Briefs, die fast in jeder Zeile desselben zum Ausdruck kommt ist vielmehr die, den Verfasser unserer Briefe, bzw. Ignatius, als den glorreichen Märtyrerbischof zu verherrlichen. Er, der Bischof von Syrien, soll zugleich der grosse, vorbildliche, todesmutige und todesfreudige Märtyrer sein. In dieser Absicht, deren Sinn und Bedeutung uns später noch deutlicher werden wird, ist der Römerbrief von einem Fälscher zu den sechs kleinasiatischen Briefen hinzugefügt worden.

Aber wie stehts nun mit den sechs kleinasiatischen Briefen? Nach unserer Meinung hat man sie als die wirklichen Briefe eines Mannes zu betrachten, der sich in der Tat in der in den Briefen vorausgesetzten Situation befunden hat. Um diese Briefe ebenfalls für eine tendentiöse Fälschung zu halten, dazu besteht nicht der geringste Grund. Im Gegenteil käme man damit nur vor eine Reihe unüberwindlicher Schwierigkeiten und unerklärlicher Rätsel zu stehen.

Die Briefe sind jedenfalls nicht zur Empfehlung des erst einzurichtenden Episkopats geschrieben. Der monarchische Episkopat und mit ihm die dreigestufte, Bischof, Presbyter und Diakonen in sich schliessende Gemeindeverfassung ist bereits da, nicht bloss in Kleinasien, sondern im wesentlichen in der Kirche über-

1) Auf den Ausdruck προκαθίσταται ἀληθείας Clem. Hom. Ep. Clem. 2, 17 kann man sich für die genannte Uebersetzung nicht berufen. Denn dieser Ausdruck bedeutet da in Anwendung auf Clemens als Nachfolger des Petrus ein wirkliches Gesetzsein über die Wahrheit.

haupt ¹⁾. Durch die ganze Welt hin sind Bischöfe aufgestellt (Eph. 3, 2, cf. Philad. 10, 2) ²⁾. Mag bei der letzteren Behauptung auch einige Übertreibung mitunterlaufen, an der Sachlage selbst ändert das nichts. Es wird darum in den Briefen auch nicht erst zur Einführung der Hierarchie ermahnt. Allein um Stärkung und Befestigung der bereits bestehenden Episkopalverfassung ist es zu tun. In ihr sieht der Briefschreiber den stärksten Schutz der Kirche gegenüber den Gefahren, die ihr von Seiten der Härese drohen. Infolge davon mahnt er die Gemeinden, zum Bischof, zu den Presbytern und den Diakonen zu halten, damit sie nicht durch die Härese aufgelöst werden. Das ist unter solchen Umständen eine so natürliche und wichtige Mahnung, dass sie ohne weiteres verständlich ist. Van Loon wirft ein, dass, auch wenn der Episkopat zur Zeit der Entstehung der Briefe schon an vielen Orten der Welt Eingang zu finden begann, die absichtliche Geltendmachung der Episkopatsidee als solcher doch noch nicht für so überflüssig gehalten werden müsse, dass sie nicht mehr das Motiv hätte sein können für die Hervorbringung einer Literatur

1) Dass der monarchische Episkopat noch eine ganz junge Einrichtung war, kann jedenfalls aus Magn. 3, 1 nicht geschlossen werden. Die Worte τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν müssen entweder mit Lightfoot (Ign. II. p. 112—114) durch „his youthful status or condition“ wiedergegeben oder mit Zahn (Ign. v. Ant. p. 304 und Forschgn z. Gesch. des neut. Kanons, IV. Theil p. 256 Anm. 1) im Sinn von „Ordination eines jungen Manns“ aufgefasst werden. Man vergleiche die vorhergehenden Worte: μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου.

2) Den Worten Eph. 3, 2: I. X. τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα δρισθέντες ἐν I. Κοῦ γνώμη εἰσὶν hat neuerdings Réville eine eigentümliche Auslegung gegeben (Revue de l'histoire de Religions Tome XXI. No 3. Nov.-Dez. 1890. p. 283 sq.). Er sagt: Le sens ne peut être que celui-ci: Si la manifestation de la pensée divine est unique et universelle en Jésus-Christ, la manifestation de la pensée du Christ se fait par un grand nombre d'évêques, ayant été établis chacun dans certaines limites... Bien loin de voir dans ce passage une déclaration en faveur de l'universalité de l'épiscopat... nous ne pouvons y trouver que l'affirmation du caractère local de l'autorité épiscopale. Réville macht zu Gunsten seiner Auffassung geltend: La terme τὰ πέρατα ne désigne pas seulement les extrémités du monde, mais aussi au sens absolu les limites, les fins. L'expression κατὰ τὰ πέρατα ne peut, d'ailleurs, pas être assimilée à μέχρι τῶν περάτων que l'auteur, même le plus incorrect, aurait dû écrire, s'il avait voulu dire qu'il y avait des évêques jusqu'aux extrémités de la terre. Für richtig kann ich diese Erklärung nicht halten. Mir scheint ebenso der absolute Gebrauch von τὰ πέρατα, als besonders der Artikel dagegen zu sprechen. τὰ πέρατα ist hier im Sinn von „Welt“ zu nehmen. κατὰ ist gleich per. Dem Zusammenhang nach kommts darauf an, dass, wie Christus der Sinn des Vaters ist, so alle Bischöfe der ganzen Welt eines Sinnes sind mit Christus. Vgl. auch Lightfoot z. d. St.

wie diese. Dem entgegne ich, dass die erste Frage die ist, ob alle Literaturerzeugnisse jener Zeit, in denen die Episkopatsidee eine grundsätzliche Empfehlung und Verteidigung findet, darum lediglich für tendenziöse Fälschungen anzusehen sind. Diese Frage glaube ich ganz entschieden verneinen zu müssen. Es wird nicht an Leuten gefehlt haben, die mit offenem Visir und mit der eigenen Autorität für die Einführung bezw. Festigung der Episkopalverfassung eintraten. Das ist doch immer die erste und nächstliegende Möglichkeit, mit der wir zu rechnen haben. Dass zur Zeit des aufkommenden und sich einbürgernden Episkopats auch pseudepigraphische Schriften entstehen konnten, die lediglich der Absicht entsprangen, die Episkopatsidee nachdrücklich zu propagieren, wollen wir keineswegs leugnen, aber um diese oder jene Schrift für ein derartiges Produkt zu halten, dazu müssen immer zwingende Gründe vorliegen. Bei den sechs kleinasiatischen Ignatiana lässt sich ein solcher Ursprung nach unserem Urtheil nicht annehmen. Wozu sollte es einer Fälschung bedurft haben, um Gemeinden, in denen die Episkopalverfassung durchgängig zu Recht bestand, zu sagen, sie sollten zum Bischof, den Presbytern und den Diakonen halten, zumal da diese Gemeindeorganisation bis jetzt noch keineswegs ernstlich bedroht war? Warum sollte man, um auf die kleinasiatischen Gemeinden Eindruck zu machen, gerade eine antiochenische Autorität angerufen haben, da man doch genug andere näherliegende Autoritäten zur Verfügung hatte? Anzunehmen, dass die Ermahnungen unserer Briefe viel weniger den kleinasiatischen Gemeinden gelten, an die sie gerichtet sind, als vielmehr der Kirche überhaupt, speziell den Theilen, in denen die Episkopatsverfassung noch nicht eingeführt oder ernstlich bedroht ist, geht nicht. Warum hätte dann der Verfasser seine Briefe gerade an fünf dicht bei einander liegende kleinasiatische Gemeinden gerichtet und warum hätte er sich gerade mit den speziellen Verhältnissen dieser Gemeinden so eingehend beschäftigt? Unter der angegebenen Voraussetzung müsste man auch erwarten, dass in den Briefen irgendwie die Ermahnung sich fände, die Episkopalverfassung da einzuführen, wo sie noch nicht besteht. Von einer solchen Ermahnung findet sich aber keine Spur. Und wie soll sich mit der Auffassung der

Briefe als einer der Episkopatsidee dienenden Fiktion die Tatsache reimen, dass der episkopale Gedanke durchaus nicht das einzige, nicht einmal das im Vordergrund stehende Thema der Briefe ist? Die Abwehr falscher Lehren ist das Hauptinteresse des Briefschreibers und die Ermahnung, zum Bischof, den Presbytern und Diakonen zu halten, ist dem untergeordnet.

Die Annahme des rein fiktiven Charakters unserer Briefe trägt zur Erklärung ihres Daseins und Inhalts lediglich nichts bei. Im Gegenteil lässt sich zeigen, dass man mit dieser Hypothese in die grössten Schwierigkeiten gerät. Von dieser Hypothese aus bleiben vor allem die Menge persönlicher Beziehungen und persönlicher Erinnerungen, von denen die Briefe durchzogen sind und die sich nicht daraus entfernen, noch als erfunden nachweisen und begreifen lassen, die zahlreichen mit Namen angeführten und charakterisierten Personen, mit denen Ignatius verkehrt hat und verbunden ist, die Erwähnung einzelner Vorkommnisse und Situationen vollkommen unerklärt. Man vergleiche nur: Eph. 1. 2. 6. 9; Magn. 2. 3. 15; Trall. 1. 3; Philad. 1. 7. 8. 11; Smyrn. 5. 10. 11. 12. 13; Pol. 8.

Ein besonderes Echtheitszeichen hat man schon früher darin gefunden, dass zu dem in Smyrna weilenden Ignatius von Tralles ein Abgesandter, von Magnesia vier, von Ephesus fünf kommen. Auf solche theils aus der verschiedenen Entfernung, theils aus der verschiedenen Grösse der Gemeinden zu erklärende Unterschiede wäre ein Fälscher nicht gekommen. Ich füge hiezu noch zwei weitere Punkte.

In den ersten aus Smyrna geschriebenen Briefen an die Ephesier, Magnesier und Trallier bittet der Verfasser die Adressaten bloss für die Kirche in Syrien zu beten, in den späteren aus Troas geschriebenen Briefen an die Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp bittet er um Absendung eines Vertreters zur Beglückwünschung der antiochenischen Gemeinde, da dieselbe, wie er inzwischen erfahren, nun Frieden habe. Dieser Unterschied, diese Rücksicht auf die Entwicklung der Verhältnisse in Antiochien scheint mir von seiten eines Fälschers unerklärbar und vielmehr ein starkes Zeichen für die Echtheit der Briefe zu sein. Ebenso muss man aus dem, was in den beiden von Troas aus

geschriebenen Briefen an die Smyrnäer und Philadelphier über den Diakon Philon aus Cilicien und über Rheus Agathopus gesagt ist, die Einsicht gewinnen, dass wir es hier nicht mit Erfindung, sondern mit Geschichte zu tun haben. Die beiden genannten Personen sind dem Ignatius nachgereist, sind auf demselben Weg wie Ignatius, nämlich über Philadelphia nach Smyrna und von da weiter nach Troas gekommen, wo sie den Ignatius erreicht und ihm ohne Zweifel die guten Nachrichten über das Aufhören der Verfolgung in Antiochien überbracht haben. Als Ignatius die Briefe an die Ephesier, Magnesier, Trallier schrieb, waren sie noch nicht bei ihm, dagegen als er von Troas aus an die Philadelphier und Smyrnäer schrieb, war das der Fall und darum konnte er nun nicht nur ihre Mitteilungen verwerten, sondern auch den beiden Gemeinden danken für die Aufnahme, die sie den beiden bereitet. Dass solche komplizierte historische Situationen ein Falsifikator erfunden habe, obwohl sie zu seinem Zweck in gar keiner Beziehung stehen und gar nichts für denselben beitragen, dass er sie erfunden habe, um davon bloss in zwei bzw. drei Briefen Gebrauch zu machen und zwar einen solchen Gebrauch, dass man aus einigen Andeutungen die historische Situation sich erst zusammensetzen muss, — das glaube wer es kann.

Van Loon entgegnet, in den Pastoralbriefen finde man ähnliche Dinge und doch falle es niemand ein, diese Briefe darum für natürlich, d. h. echt zu halten. Ich muss bekennen, wenn es mit den Pastoralbriefen ebenso sich verhielte wie mit den sechs kleinasiatischen Ignatiana, so würde ich die Pastoralbriefe unbedingt für echt halten. Allein was wir da finden, sind nur einige wenige in die Briefe selbst eingestreute historische Reminiscenzen oder Andeutungen und am Schluss des zweiten Timotheus- und des Titusbriefes Bemerkungen persönlicher Natur. Die ersteren sind von der Art, dass auch ein Fälscher, der vom Leben des Paulus bzw. Timotheus etwas wusste, sie leicht den Briefen einverleiben konnte. Die letzteren hängen überhaupt nur lose mit den Briefen zusammen und sind möglicherweise aus echten Paulusbriefen herübergenommen. In keinem Fall aber finden wir in die Pastoralbriefe solche mit dem Ganzen der Briefe zusam-

menhängende, konkrete, durchaus den Eindruck des unmittelbar Erlebten an sich tragende Züge und Situationen verwoben, wie es in den Ignatiusbriefen der Fall ist. Man vergleiche neben dem bereits Angeführten z. B. Philad. 7 oder Magn. 3. Ganz unerklärlich bleibt auch unter der Voraussetzung der Unechtheit der Briefe der in Philad. 10, Smyrn. 11 und Pol. 8 ausgedrückte Wunsch des Briefschreibers.

Die weitere Annahme van Loons aber, dass die Briefe nur im Westen entstanden sein können, ist mir rein unverständlich angesichts der Tatsache, dass sechs der sieben Briefe an kleinasiatische Gemeinden und Personen gerichtet sind und dass gerade diese sechs Briefe eine so genaue Bekanntschaft mit diesen kleinasiatischen Gemeinden, ihren Zuständen und Angehörigen voraussetzen, während der Römerbrief in dieser Beziehung völlig farblos ist. Wenn van Loon für die westliche Herkunft der Briefe anführt, dass die verschiedenen Städte in der Adresse den Zusatz τῆς Ἀσίας haben und dass in einigen Briefen (Eph. 2; Trall. 3; Smyrn. 12; Polyk. 6) lateinische Ausdrücke vorkommen wie ἕξις-πλάριον, δεσέρτωρ, δεπόσιτα, ἄκκεπτα, so bedeutet das eine Argument so wenig als das andere. Was das erste betrifft, so ist ja allerdings das τῆς Ἀσίας bei Ephesus, Tralles, Smyrna, Philadelphia keineswegs so notwendig wie das „am Mäander“ bei Magnesia. Denn in den erstgenannten Fällen, besonders bei Ephesus, waren auch ohne jenen Zusatz Verwechslungen kaum zu befürchten. Aber formell gehört jedenfalls das τῆς Ἀσίας zur Vollständigkeit der Adresse (cf. auch Irenäus adv. haer. III, 1. 1: Ἰωάννης . . . ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων) und insbesondere erklärt sich der Zusatz bei unserem Briefschreiber, sofern derselbe eben erst von Syrien herkommt, den betreffenden Städten als Fremder gegenübersteht und von seinem bisherigen Aufenthaltsort Antiochien her, das die Bezeichnung τῆς Συρίας zur Unterscheidung von gleichnamigen Städten nötig hat, gewöhnt ist, solche Zusätze zu machen ¹⁾. Wenn diese Erklärung nicht ausreichen sollte, so kann man unsern Briefschreiber höchstens wegen des Zusatzes τῆς Ἀσίας

1) Der Antiochener Malalas nennt seine eigene Stadt Ἀντιόχεια ἡ μεγάλη ἢ πρὸς Δάφνην (ed. Dindorf, p. 275).

speziell bei Ephesus einer gewissen Pedanterie beschuldigen ¹⁾. Die paar lateinischen Ausdrücke aber erklären sich ohne weiteres daraus, dass in der Kaiserzeit eine Menge derselben in die griechische Umgangssprache Aufnahme gefunden hat ²⁾.

Ebensowenig lässt sich, wie van Lqon dies für möglich hält, den Briefen von ihrer Komposition aus beikommen. Die Briefe sind keineswegs alle nach demselben Schema entworfen. Wohl ist dies bei den drei ersten Briefen an die Ephesier, Magnesier, Trallier im grossen und ganzen der Fall. Aber dies erklärt sich daraus, dass sie alle von demselben Ort aus und zu derselben Zeit an Gemeinden geschrieben sind, die der Verfasser gleicherweise selbst nicht gesehen hat. Die drei späteren, von Troas aus geschriebenen Briefe an die Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp haben je einen besonderen Charakter, was sich daraus erklärt, dass der Briefschreiber in Philadelphia und Smyrna selbst sich aufgehalten hat und darum zu diesen Gemeinden ganz anders reden kann, und weiter daraus, dass der Brief an Polykarp im Unterschied von den andern an eine einzelne Persönlichkeit gerichtet ist. Haben diese Briefe alle unter sich noch Berührungspunkte, so fehlen solche fast ganz im Römerbrief, wenigstens was den eigentlichen Brief betrifft. Ihrer schematischen Komposition wegen lassen sich also die Briefe keineswegs alle gleichmässig auf die Hand eines Fälschers zurückführen. Die Komposition der kleinasiatischen Briefe wenigstens ist derart, dass sie den individuellen Beziehungen des Briefschreibers entspricht.

Muss nun aber nicht unsere ganze bisherige Argumentation, welche die Trennung des Römerbriefs von den kleinasiatischen Briefen und seine Unechtheit rechtfertigen und erweisen soll, ins Nichts zusammensinken Angesichts der Darlegung Lightfoots ³⁾, dass alle sieben Briefe denselben Sprach- und Stilcharakter an sich tragen. Réville ⁴⁾ hält die Darlegung Lightfoots für durchschlagend. Obschon er einen gewissen Unterschied der Stimmung

1) Lightfoot, Ign. II. p. 27 setzt das τῆς Ἀσίας hinter ἐν Ἐφέσῳ in Klammern. Man vergleiche auch seine Anmerkung.

2) Vgl. dazu auch Lightfoot, Ign. I. p. 410 sq.; Zahn, Einleitung i. d. N. T. I, 29. 46 f. II, 251. 420.

3) Ign. I, p. 295—314.

4) Revue de l'histoire des religions XXII, N. 2 (Sept. Okt.) 1890. p. 153 sq.

zwischen dem Römerbrief einerseits und den sechs kleinasiatischen Briefen andererseits einräumen muss, wirft er doch alle Bedenken weg mit der Frage: Mais ne trouvons-nous pas dans cette lettre le même style incorrect, embrouillé, la même terminologie, les mêmes anacolouthes, les mêmes métaphores hardies et souvent bizarres, le même penchant à l'hyperbole perpétuelle dans l'expression, la même exagération fatigante des idées et des sentiments, qui distinguent les six Épîtres? Alles was Lightfoot I, p. 295—312 beigebracht hat, beweist für uns nur, dass der Verfasser des Römerbriefs, der ein Verehrer und Bewunderer der kleinasiatischen Briefe ist, sie jedenfalls nachahmen wollte und musste, die Sprache der letzteren mit einer gewissen kongenialen Virtuosität handhabt. Aber gerade den Nachahmern passiert es leicht, dass sie ihr Vorbild bewusster- oder unbewussterweise überbieten, und dieser Gefahr ist der Verfasser des Römerbriefs nicht entgangen. Gerade seine Sprache verrät ihn. Im Schwulst, in der Geziertheit, Gespreiztheit und Affektation der Redeweise ist der Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe ein Kind neben dem Verfasser des Römerbriefs. Stellen wie die, welche wir oben angeführt haben, beweisen das zur Genüge. Man wird denselben aus den andern Briefen nichts Aehnliches zur Seite stellen können.

Übrigens liefert eine Vergleichung des Römerbriefs mit den sechs kleinasiatischen in Bezug auf Worte und Phrasen keineswegs völlige Übereinstimmung. Neben aller Verwandtschaft fehlt es nicht an bedeutsamen Differenzen.

Gleich in der Adresse des Römerbriefs, die sich durch ihre Länge und ihren Schwulst von den Adressen aller andern Briefe unterscheidet, sind verschiedene Eigentümlichkeiten zu konstatieren. So das *ἐν μεγαλειότητι* gegenüber dem *ἐν μεγέθει* des Epheserbriefs (inser.), so das *πατὴρ ὑψίστου* gegenüber dem *θεοῦ πατρός* des Epheserbriefs und der übrigen Briefe, so auch das *τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ*, da das Prädikat *μόνος* in Verbindung mit *υἱὸς θεοῦ* sonst nirgends in unsern Briefen vorkommt. Ich weise ferner auf die innerhalb unserer Briefe ganz singulären Ausdrücke *χριστόνομος*, *πατρώνυμος*, auf das sonst nirgends in den Ignatianischen Briefen, ja überhaupt in den Apostolischen Vätern nach-

zuweisende *πεφωτισμένη*, sowie auf die ebenfalls ohne Parallele dastehende sechsfache Häufung der mit *ἄξιος* zusammengestellten Adjectiva *ἀξιόθεος*, *ἀξιοπρεπής*, *ἀξιομακάριστος*, *ἀξιέπαινος*, *ἀξιοεπίτευκτος*, *ἀξιάλογος*, zumal da drei von diesen Komposita (4. 5. 6) nur dem Römerbrief eigen sind. Bezeichnend endlich ist auch in Rom. inscr. der absolute Gebrauch von *ἀγάπη* für die Kirche im allgemeinen, während in den kleinasiatischen Briefen der Ausdruck nur von der Einzelgemeinde gebraucht wird und zwar stets mit einem folgenden Genitiv: τῶν Σμυρναίων καὶ Ἐφεσίων (Trall. 13, 1) oder τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τρωάδι (Philad. 11, 2; Smyrn. 12, 1).

Aber auch im eigentlichen Briefftext fehlt es nicht an zahlreichen auffallenden Differenzen. In Magn. 4 und Rom. 5 ist von dem freiwilligen Sterben des Briefschreibers die Rede. Aber während im Brief an die Magnesier der Ausdruck *αὐθαιρέτως* gewählt ist, gebraucht der Verfasser des Römerbriefs das geläufigere *ἐκῶν*. Dazu kommt dass in Magn. 4 nur von einem Sterben nach dem Vorbild des Leidens Christi die Rede ist, während der Verfasser des Römerbriefs daraus ein *ἀποθνήσκειν ὑπὲρ θεοῦ* macht, wie er ja auch von einem *σπονδισθῆναι θεῷ* (§ 2) und von *θυσία θεῷ* (§ 4) redet, wozu die sechs kleinasiatischen Briefe, so sehr man es auch bei Voraussetzung desselben Verfassers erwarten sollte, keinerlei Parallele bieten.

In Eph. 3, 1 lesen wir: *νῦν γὰρ ἀρχὴν ἔχω τοῦ μαθητεύεσθαι*. Der Verfasser des Römerbriefs (5, 3) gibt denselben Gedanken wieder, aber in gewählterer, glätterer Sprache: *νῦν ἄρχομαι μαθητῆς εἶναι*.

Heisst es in Magn. 4, 1: *μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανὸν ἀλλὰ καὶ εἶναι*, so steht in Rom. 3, 2: *ἵνα μὴ μόνον λέγωμαι Χριστιανὸς ἀλλὰ καὶ εὐρεθῶ*. Bei der meist wörtlichen Übereinstimmung verdient die Differenz zwischen *καλεῖσθαι* und *λέγεσθαι* alle Beachtung, um so mehr als in Rom. 3 das *λέγεσθαι* bezw. *λέγειν* wiederholt vorkommt, während dem *καλεῖσθαι* in Magn. 4 nicht bloss das *καλεῖν* an derselben Stelle, sondern auch das *καλεῖσθαι* in Magn. 10, 1 entspricht.

In Trall. 5, 1 lesen wir *συγγνωμονεῖτέ μοι*. Dagegen wird in Rom. 5, 3, einem Abschnitt, der zu einem guten Teil aus Phrasen

von Trall. 4 und 5 zusammengesetzt ist, gesagt: *συγγνώμην μοι ἔχετε* und in 6 2: *σύγγνωτέ μοι*. Also in beiden Fällen hat der Verfasser des Römerbriefs das ungewöhnliche *συγγνωμονεῖτε* umgangen.

In Rom. 9, 1 wird in der auch den andern Briefen geläufigen Phrase: *μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν* wohl das Substantivum *προσευχή* gebraucht. Dagegen kommt im Römerbrief niemals das Verbum *προσεύχασθαι* vor, das mit *ὑπέρ* oder *περί* in den andern Briefen des öfteren gebraucht wird (cf. Eph. 10, 1; 21, 1; Trall. 12, 3; Smyrn. 4, 1). Statt dessen finden wir im Römerbrief: *λιτανεύσατε τὸν κύριον περὶ ἐμοῦ* (Rom. 4, 2) und *αἰτήσασθε περὶ ἐμοῦ* (Rom. 8, 3). Das *λιτανεύσατε* ist dem Römerbrief allein eigen, das Wort kommt in den andern Briefen niemals vor. Und was *αἰτεῖσθαι* betrifft, so findet es sich zwar im Sinn von „bitten“ wie in Rom. 1, 1; 3, 2; 8, 2 auch Pol. 1, 3 und Trall. 12, 2 (vgl. auch *αἴτησις* Trall. 13, 3, dagegen *αἰτεῖν* = *petere* Pol. 2, 2). Aber in der Verbindung mit *περί* oder *ὑπέρ* sucht man *αἰτεῖσθαι* vergebens in den kleinasiatischen Briefen. Endlich kommt in Rom. 1, 1 *εὔχασθαι* mit *θεῷ* verbunden im Sinn von „zu Gott bitten“ vor, während in den andern Briefen *εὔχασθαι* immer nur wie auch Rom. 5, 2 „wünschen“ bedeutet (Eph. 1, 2; Magn. 1; Trall. 10, 12; Philad. 6; Smyrn. 11; Pol. 8).

Eine in die Augen springende Eigentümlichkeit ist weiter die Vorliebe, die der Verfasser des Römerbriefs für das Wort *θέλειν* hat. Der Ausdruck *θέλημα* kommt im Römerbrief ebenso wie in den sechs kleinasiatischen vor. Dagegen findet sich das Verbum *θέλειν* in den kleinasiatischen Briefen (Magn. 3, 2; 11, 1; Philad. 7, 1; 8, 1; 10, 2; Smyrn. 11, 3) nur sechsmal, im Römerbrief (inser. 1, 2; 2, 1; 3, 1, 2; 5, 2; 6, 1, 2, 3; 7, 3; 8, 1, 3) nicht weniger als sechzehnmal. Das ist doch eine sprechende Differenz. Und dazu kommt, dass im Römerbrief (cf. § 6 und 8) der Ausdruck wiederholt im Sinn von begehren vorkommt, was in den andern Briefen nicht der Fall ist. Lightfoot meint zwar, diese Bedeutung habe das *θέλειν* auch Magn. 3, 2. Aber das ist nicht richtig. So aufgefasst gäbe das *τοῦ θελήσαντος*, zu dem Lightfoot das folgende *ὑμᾶς* (*ἡμᾶς*) bezieht, einen im Zusammenhang unmöglichen Sinn. Es ist, wie auch das vorhergehende *κατὰ δύναμιν θεοῦ* und das fol-

gende ὑπακούειν beweist, davon die Rede, dass Gott es so gewollt hat. Das ὑμᾶς gehört zu ὑπακούειν.

Im Römerbrief findet sich zweimal (Rom. 3, 1; 4, 1) das Verbum ἐντέλλεσθαι. Den sechs kleinasiatischen Briefen ist der Ausdruck durchaus fremd.

Das Verbum ἐρᾶν kommt im Sinn von „verlangen“, „begehren“ sowohl Rom. 7, 2 als Pol. 4, 3 vor. Aber in Rom. 7, 2 findet sich auch das Substantivum ἔρωσ und, was wichtiger ist, in Rom. 2, 1 wird ἐρᾶσθαι im Sinn von „lieben“ gebraucht, wozu sich in den kleinasiatischen Briefen keine Parallele findet.

Im Römerbrief kommt das Wort ὕλη zweimal vor, einmal für sich allein (6, 2) und das andere Mal in dem Kompositum Φιλόυλον (7, 2). Den andern Briefen ist der Ausdruck fremd. Und doch ist gerade dies ein Begriff, von dem man, falls der Römerbrief mit den kleinasiatischen Briefen zusammengehörte, erwarten dürfte, dass er in der Gedankenwelt des Verfassers eine Rolle spielte. Wendet man dagegen ein, dass doch in Philad. 3, 1 der Ausdruck ἀποδιύλισμός vorkomme wie in Rom. inser. das Verbum ἀποδιύλιζεσθαι, so ist das ohne jede Bedeutung. Denn bei diesen „Läuterung“ ausdrückenden Begriffen (cf. Mt. 23, 24), ist an ὕλη im Sinn von Materie wie in Rom. 6, 7 gar nicht mehr gedacht.

Sehr instruktiv ist eine Vergleichung von Trall. 4 und 5 mit Rom. 5, schon darum, weil man deutlich sieht, wie der Verfasser des Römerbriefs hier Worte aus dem Brief nach Tralles zusammensucht, um daraus seine eigenen Sätze zu drehen. Die Worte in Rom. 5, 3: *συγγνώμην μοι ἔχετε . . . νῦν ἀρχομαι μαθητῆς εἶναι. μηδέν με ζηλώσαι τῶν ὁρατῶν καὶ τῶν ἀοράτων, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω* haben die folgenden Worte aus Trall. 4, 2 und 5, 1. 2 zur Grundlage: *τὸ γὰρ ζῆλος . . . ἐμὲ . . . πολεμεῖ . . . καὶ συγγνωμονεῖτέ μοι . . . καὶ γὰρ ἐγώ, οὐ καθότι δέδεμαι καὶ δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια . . . ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητῆς εἶμι.* Dass die eine Stelle von der andern abhängig ist, ist hier, wie ich meine, unverkennbar. Und zwar ist offenbar die längere Ausführung in Trall. 4 und 5 (neben Eph. 3, 1) das Original, wozu sich Rom. 5, 3 wie ein freies Excerpt verhält. Wir führen aber die Stelle besonders darum an, weil wir auf die verschiedene Bedeutung der Worte ζῆλος auf der einen und ζηλώσαι auf der andern Seite

weisen möchten. Das τὸ ζῆλος in Trall. 4 kann man nicht mit Lightfoot vom Neid, von der eifersüchtigen Missgunst des Teufels verstehen. Das vorgehende οὐκ οἶδα εἰ ἄξιός εἰμι weist deutlich darauf, dass bei ζῆλος an eine schlechte Eigenschaft des Ignatius selbst zu denken ist, an seine Leidenschaftlichkeit in der er eine Versuchung, einen Anschlag des Teufels sieht, dem er nur durch πραότης, durch Gelassenheit entgehen kann (Trall. 4 Schluss).

Wenn es demgegenüber im Römerbrief (5, 3) heisst: μηδέν με ζηλώσαι τῶν ὁρατῶν καὶ ἀοράτων, so ist hier nicht von der Leidenschaftlichkeit des Ignatius die Rede, sondern davon, dass nichts Sichtbares und Unsichtbares (weder Menschen, noch Engel) sich um ihn (zu seinen Gunsten, bezw. zu seiner Rettung) beeifern soll, da er, wie es unmittelbar vorher heisst, selbst am besten weiss, was für ihn gut ist. Hier sieht man, wie frei und willkürlich der Verfasser des Römerbriefs von dem Text der kleinasiatischen Briefe Gebrauch macht.

Wäre übrigens bei dem ζῆλος in Trall. 4, 2 wirklich an den Neid des Teufels gedacht, dann würde auch so der Unterschied zwischen dem Römerbrief und den kleinasiatischen Briefen zu Tage treten. Denn Neid und beneiden wird im Römerbrief ausgedrückt durch die Begriffe βασκανία (7, 2) und βασκαίνειν (3, 1), die in den andern Briefen nicht vorkommen.

Lehrreich ist auch eine Vergleichung von Eph. 14 (Schluss): οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως, ἂν τις εὐρεθῆ εἰς τέλος und Rom. 3 (Schluss): οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου. Dass auch hier ein Teil vom andern abhängig ist, leuchtet ein und die Abhängigkeit ist evidenterweise auf der Seite des Römerbriefs. Statt ἐπαγγελίας, das in Eph. 14 durch das vorhergehende ἐπαγγελλλόμενος und ἐπαγγελλλόμενοι zweifach vorbereitet ist, setzt der Verfasser des Römerbriefs πεισμονῆς. Das einfach christliche ἐν δυνάμει πίστεως ersetzt er durch das prahlerisch deklamatorische μεγέθους und das konkrete ἂν τις εὐρεθῆ εἰς τέλος durch das abstrakte Χριστιανισμός. Zum letzteren ist er genötigt, weil er unmittelbar vorher schon zweimal εὐρεθῶ (Χριστιανός) gebraucht hat.

Zum Schluss führe ich noch eine Reihe von Stellen an, an

denen sich ganz deutlich zeigt, dass der Verfasser des Römerbriefs aus den kleinasiatischen Briefen abgeschrieben hat.

Rom. 2, 2: *ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ἄσητε τῷ πατρὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας κατηξίωσεν ὁ θεὸς εὐρεθῆναι εἰς δύσιν* hat offenbar zur Vorlage Eph. 4, 2: *χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμοιοῖα*. . . *ἔδητε ἐν Φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρὶ κ. τ. λ.* Diese letztere Stelle geht direkt zurück auf 15, 5. 6 des paulinischen Römerbriefs: *ὁ δὲ θεὸς . . . δῶκ ὑμῖν τὸ αὐτὸ Φρονεῖν, ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐνὶ στόματι δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Der Verfasser von Rom. 2 hat aus Eph. 4 abgeschrieben, ohne zu ahnen, dass eine Stelle des paulinischen Römerbriefs die Grundlage ist. Denn gerade das, was in Eph. 4 am deutlichsten an Paulus ad Rom. 15, 6 erinnert, nämlich *ἐν ὁμοιοῖα* (= *ὁμοθυμαδόν*) und *ἐν Φωνῇ μιᾷ* (= *ἐν ἐνὶ στόματι*) lässt er weg.

Eine andere Parallele findet sich in Magn. 10, 3: *ἄτοπὸν ἐστίν, Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ ἰουδαίζειν* einerseits und in Rom. 7, 1: *μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστόν, κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε* andererseits. Das *λαλεῖν Ἰησοῦν Χριστόν* haben wir hier und dort als die erste Hälfte der Gegenüberstellung. Aber während dort der Gegensatz dazu das *ἰουδαίζειν* ist, ist der Gegensatz hier das *κόσμον ἐπιθυμεῖν*. Ist die Gegenüberstellung in Magn. 10 im Zusammenhang des ganzen, den Judaismus bekämpfenden Briefs sehr natürlich, so ist die in Rom. 7, 1 sehr gesucht, da hier das „verlangen nach der Welt“ darin besteht, dass man den Ignatius vom Martyrium zurückhalten will.

Die Worte im Anfang von Rom. 6, wo Ignatius sagt, dass ihm die *πέρατα τῆς γῆς* und die Königreiche dieser Zeit nichts nützen können und dass ihm das Sterben zu Christus hin lieber sei als das Herrschen über die *πέρατα τῆς γῆς*, haben wir schon oben als hochtrabenden Unsinn charakterisiert. Aber wie kommt der Verfasser des Römerbriefs dazu, dem Ignatius bei seinem Leben eine Art Königreich, das Herrschen über die *πέρατα τῆς γῆς* zuzuschreiben? Die Erklärung davon liegt in Eph. 3 (Schluss), wo die Rede ist von den *ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὄρισθέντες*. Aber während hier lediglich gesagt wird, dass über die *πέρατα*, d. h. über die ganze Welt hin Bischöfe aufgestellt oder eingesetzt sind, macht der Verfasser des Römerbriefs daraus ein Herrschen der

Bischöfe über die *πέρι τῆς γῆς* und schreibt darum ein solches dem Ignatius als Bischof von Syrien zu. Wir haben es hier also wiederum mit einer willkürlichen, tendentiösen Verdrehung einer Stelle der kleinasiatischen Briefe seitens des Verfassers des Römerbriefs zu tun. Und dazu kommt noch der weitere Unterschied, dass *πέρι* in Eph. 3, 2 absolut gebraucht wird, in Rom. 6, 1 dagegen beidemal mit dem Genitiv *τοῦ κόσμου* oder *τῆς γῆς* (= Gebiete).

Der Römerbrief beginnt 1, 1 mit den Worten: *ἐπεὶ εὐξάμενος θεῶ ἐπέτυχον ἰδεῖν ὑμῶν τὰ ἀξιόθεα πρόσωπα*. Hienach sollte man meinen, dass Ignatius bereits in Rom sei und die Römer gesehen habe. Aber das ist nicht der Fall, er ist noch in Smyrna und schreibt nur an die Römer. Allerdings fügt der Verfasser des Römerbriefs alsbald zur Erläuterung hinzu: *δεδεμένος γὰρ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐλπίζω ὑμᾶς ἀσπάζεσθαι*. Aber dadurch wird das Anstössige oder Ungereimte der zuerst angeführten Worte nicht weggenommen. Wenn Jemand noch in Smyrna ist und erst nach so und so viel Wochen nach Rom zu kommen hofft, schreibt er nicht so, wie wir in jenen ersten Worten lesen. Die Weise, wie der Verfasser des Römerbriefs sich in jenen zuerst citierten Worten ausdrückt, scheint sich uns nur daraus zu erklären, dass er eine Stelle der kleinasiatischen Briefe, nämlich Magn. 2 zum Vorbild genommen hat. Da lesen wir: *ἐπεὶ οὖν ἠξιώθην ἰδεῖν ὑμᾶς διὰ Δαμαῶ τοῦ ἀξιόθεου ὑμῶν ἐπισκόπου κ. τ. λ.* Man hat hier dieselben Worte: *ἐπεὶ . . . ἰδεῖν ὑμ(ῶν) . . . ἀξιόθεου*.

Das ist ein deutlicher Beweis, dass die Stellen zu einander in Beziehung stehen, d. h. dass die eine von der andern abhängig ist. Aber das Original ist offenbar Magn. 2. Denn was hier gesagt ist, das ist natürlich und ohne Schwierigkeit. War der Briefschreiber auch nicht in Magnesia, so hat er doch die Magnesier gesehen in der Gestalt ihrer Abgesandten. Die Römer hat Ignatius zur Zeit des Römerbriefs weder selbst, noch in der Person von Abgesandten gesehen, und doch lässt der Verfasser dieses Briefs den Ignatius so reden, dass man meinen könnte, dies sei der Fall gewesen. Hier verrät sich also der Verfasser des Römerbriefs als Fälscher durch die Nachahmung einer im Magnesierbrief vorkommenden Ausdrucksweise, die auf die von ihm selbst vorausgesetzte Situation nicht passt.

Endlich vergleiche man die folgenden vier Stellen: Trall. 3, 3: οὐκ εἰς τοῦτο ῥήθην, ἵνα ὧν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι.

Eph. 12, 1: ἐγὼ κατάκριτος, ὑμεῖς ἡλεημένοι.

Magn. 12: εἰ γὰρ καὶ δέδεμμι, πρὸς ἕνα τῶν λελυμένων ὑμῶν οὐκ εἶμι und dazu Rom. 4, 3: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος, ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος. ἀλλ' ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Mit welcher Mache haben wir es doch in der zuletzt angeführten Stelle des Römerbriefs (4, 3) gegenüber den drei vorher citierten Stellen der kleinasiatischen Briefe zu tun!

Trall. 3, 3 ist in Rom. 4, 3 künstlich ausgearbeitet. Statt ὡς ἀπόστολος sagt der Verfasser ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος, um den Begriff ἀπόστολος frei zu bekommen für die Gegenüberstellung ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος, welche ihr Vorbild hat in der Gegenüberstellung von ἐγὼ κατάκριτος und ὑμεῖς ἡλεημένοι in Eph. 12, 1. An dieser einen Gegenüberstellung hat nun aber der Verfasser des Römerbriefs noch nicht genug. Er stellt noch weiter den Aposteln als ἐλεύθεροι sich als δοῦλος gegenüber und zwar, wie es scheint, unter dem Einfluss von Magn. 12, wo den Lesern als λελυμένοι der Briefschreiber sich als einen Gebundenen gegenüberstellt. Aber während diese letztere Gegenüberstellung verständlich ist, wie wenig gilt das von dem Gegensatz zwischen den Aposteln als ἐλεύθεροι und Ignatius als δοῦλος. Denn frei waren die Apostel, speciell Paulus doch auch nicht immer und als δοῦλοι gegenüber Gott und Christus, ja auch gegenüber den Menschen haben sie sich stets betrachtet. Diese Gegenüberstellung von den Aposteln als ἐλεύθεροι und von Ignatius als δοῦλος ist ein leeres Spiel mit Worten, das in der Vorstellung von dem Freigelassenen Christi, der Ignatius nach seinem Leiden werden soll, seinen Höhepunkt findet. Der Verfasser der kleinasiatischen Briefe, der gerade in den Fusstapfen des Apostels Paulus nach dem Martyrium streben will (Eph. 12), hätte unmöglich so wie es in Rom. 4, 3 geschieht, sich selbst als Gefangenen und Verurteilten den Aposteln als Freien gegenüberstellen können. Und auch in Trall. 3, 3 ist die Meinung nicht wie in Rom. 4, 3 die, dass der Briefschreiber gerade als Verurteilter so tief unter den Aposteln steht, vielmehr die, dass er, obschon er ein (um des

Glaubens willen) Verurteilter ist und dies ihm eine gewisse Autorität gibt, er doch noch nicht mit der Lehrautorität der Apostel auftreten darf. So verrät sich auch in Rom. 4, ³ den kleinasiatischen Briefen gegenüber deutlich der Falsificator.

Es bleibt also dabei: während der Römerbrief, von welcher Seite man ihn auch betrachtet, sich als tendentiöse Fälschung erweist, unterliegt die Echtheit der sechs kleinasiatischen Briefe in dem Sinne, dass sie geschrieben sind von einem Manne, der sich wirklich in der darin vorausgesetzten Situation befunden hat, keinen irgendwie gerechtfertigten Bedenken.

II. DIE LAGE DES BRIEFSCHREIBERS.

Haben wir im Vorstehenden aus dem Reigen der sieben Ignatiana den Römerbrief ausscheiden müssen, zugleich aber auf eine Reihe von Zügen weisen können, die entschieden für die Echtheit der sechs kleinasiatischen Briefe sprechen, so möchten wir dieses Resultat zunächst noch weiter sicherstellen durch eine Betrachtung der Lage des Briefschreibers.

Dass Ignatius auf dem Landweg über Philadelphia nach Smyrna gekommen ist, daran kann nicht gezweifelt werden. Das lehren die Briefe an die Ephesier, Magnesier, Trallier und Philadelphier deutlich genug. Es kann sich höchstens fragen, ob die Reise des Ignatius von Antiochien aus auf dem Landweg erfolgte, oder ob nicht der Anfang derselben eine Seereise war, die erst etwa von Attalia aus zu Land fortgesetzt wurde. Wahrscheinlich ist das nicht. Denn in den kleinasiatischen Briefen findet sich davon nicht die geringste Andeutung. Im Gegenteil, wo hier von einer Reise zwischen Syrien und Kleinasien geredet wird, wird dieselbe immer als Landreise aufgefasst. Rheus Agathopus, der dem Ignatius nachgeeilt ist und ihm die günstigen Nachrichten über das Aufhören der Verfolgung in Syrien gebracht hat, reist zu Lande über Cilicien, wo sich ihm der Diakon Philon anschliesst (Philad. 10. 11; Smyrn. 10). Einen *θεοδρόμος*, einen Gottesläufer nennt Ignatius (Pol. 7. 8) den Mann, den die smyrnäische Gemeinde nach Antiochien zur Beglückwünschung der dortigen Gemeinde absenden wird. Der Titel *θεοδρόμος* aber kann der betreffenden Person doch wohl nur in der Voraussetzung gegeben sein, dass sie sich ihres Auftrags zu Fuss, d. h. auf dem Landweg entledigen werde. Ausdrücklich werden denn auch Pol. 8,¹ die Abgeordneten

der kleinasiatischen Gemeinden, die nach Antiochien gehen sollen, Fussgänger (*πεζοῦς*) genannt.

Besonders wichtig für die Entscheidung unserer Frage scheinen uns aber die Anfangsworte von Phil. 11 zu sein, wo es heisst: *περὶ δὲ Φίλωνος τοῦ διακόνου ἀπὸ Κιλικίας, ἀνδρὸς μεμαρτυρημένου, ὃς καὶ νῦν ἐν λόγῳ Θεοῦ ὑπηρετεῖ μοι κ. τ. λ.* Philon ist allerdings erst mit Rheus Agathopus in Troas bei Ignatius eingetroffen, indem er sich, wie bereits bemerkt, offenbar dem Rheus Agathopus bei dessen Durchreise durch Cilicien angeschlossen hat. Aber daraus ist nicht zu schliessen, dass er erst durch Rheus Agathopus etwas von der Abführung des Ignatius aus Antiochien vernommen hat, vielmehr nur das, dass er durch Rheus Agathopus den Anstoss bekommen hat, dem Ignatius ebenfalls zu folgen. Denn das *καὶ νῦν* in den oben angeführten Worten zeigt deutlich, dass Philon dem Ignatius nicht erst jetzt, nachdem er in Troas bei ihm eingetroffen ist, hilfsbereit zur Seite steht, sondern dass er ihm schon vorher Dienste geleistet hat, was nur bei der Durchreise des Ignatius durch Cilicien der Fall gewesen sein kann. Weisen schon die oben angeführten Analogien darauf, dass auch die Reise des Ignatius von Syrien nach Smyrna eine Landreise gewesen sein muss, so macht jene Bemerkung über den Diakon Philon aus Cilicien in Phil. 11 diese Annahme ziemlich zweifellos. Ist aber die Reise soweit auf dem Landweg erfolgt, dann ist natürlich auch die kurze Strecke von Smyrna bis Troas zu Land zurückgelegt und erst in Troas zur Ueberfahrt nach dem Philippi benachbarten Neapolis das Schiff bestiegen worden. Die Reise aber von Smyrna aufwärts nach Troas und die Tatsache, dass als Ziel der von da aus angetretenen Schiffsreise im Brief an Polykarp (8) nichts weiter als das nahe Neapolis angegeben wird, sprechen deutlich dafür, dass auch die fernere Reise bis Rom soweit als möglich zu Land gemacht werden sollte auf der von Neapolis aus über Philippi führenden via Egnatia.

An diesem Resultat gemessen tritt das Unwahre jener Stelle des Römerbriefs (5, 1): *ἀπο Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ, διὰ γῆς καὶ θαλάσσης* erst recht ins Licht. Im Augenblick, da Ignatius diese Worte von Smyrna aus geschrieben haben soll, hatte er überhaupt ein Schiff noch nicht bestiegen gehabt.

Die Reise des Ignatius von Antiochien ab ist also eine Reise zu Land gewesen. Wenn man daran Anstoss genommen hat, so hat man das im Grund doch nur von unserem modernen Standpunkt aus tun können. In der alten Zeit ist die Reise zu Land das Gewöhnliche gewesen. Das war die einfachste und billigste Weise, die gegenüber einer Reise zu Schiff auch noch den Vorzug minderer Beschwerlichkeit und Gefährlichkeit hatte. Ein Fälscher hätte den Ignatius nach des Paulus Vorbild die Reise zu Schiff machen, ihn unterwegs irgendwo anlegen und von da aus seine Briefe schreiben lassen. Wendet man ein, dass eine so lang dauernde Landreise doch für einen zum Tod Verurteilten, der nach Rom gebracht wird, um da im Tierkampf zu sterben, nicht passt, so ist darauf zu antworten, dass der Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe in dieser Lage sich überhaupt nicht befunden hat. Er ist kein zum Tod Verurteilter, den man nur nach Rom bringt, um da im Tierkampf verwendet zu werden, er ist überhaupt kein Verurteilter im strengen Sinn des Worts, sondern nur ein Gefangener, der sein Urteil in Rom erst erwartet, der allerdings hofft und wünscht, zum Martyrium zu gelangen, aber durchaus noch nicht weiss, noch im Zweifel ist, ob dies ihm beschieden sein möchte (Eph. 1, 2; Trall. 4, 2; 10; Smyrn. 4, 2).

Wie ist diese Lage unseres Briefschreibers zu erklären? Er befindet sich offenbar in derselben Situation wie der Apostel Paulus, als dieser nach Rom transportiert wurde nicht als Verurteilter, sondern als Gefangener, der an das Urteil des Kaisers appelliert hat. Unser Briefschreiber versichert denn auch selbst, dass er nichts sehnlicher wünsche, als in den Fusstapfen dieses Apostels befunden zu werden (Eph. 12). Es heisst wohl nicht zu viel voraussetzen, wenn man annimmt, unser Briefschreiber habe sich ebenfalls auf den Kaiser berufen oder sich als römischen Bürger bekannt und dadurch seine Abführung nach Rom veranlasst.

Es ist nun von Interesse zu sehen, dass nachdem unser Briefschreiber Antiochien kaum verlassen hat, die Verfolgung daselbst aufhört und wiederum Friede herrscht (Phil. 10). Die antiochenischen Christen haben wieder die ihnen eigentümliche Grösse erlangt, der ihnen eigentümliche Körper ist wiederhergestellt (Smyrn. 11). Die kleinasiatischen Gemeinden, durch die unser

Held kommt, befinden sich offenbar ebenfalls im tiefsten Frieden. Der Briefschreiber hat keinerlei Anlass, von Verfolgung zu sprechen, die Gemeinden dementsprechend zu trösten oder zu ermahnen. Der Mann in Fesseln, der dem Martyrium in Rom hofft entgegenzugehen, wird angestaunt als etwas, was man nicht zu sehen gewöhnt ist. Auch die Verfolgung in Syrien wird als etwas Ausserordentliches angesehen, sonst könnte nicht davon die Rede sein, dass die kleinasiatischen Gemeinden Vertreter nach Antiochien senden sollen, um die dortige Gemeinde zum Aufhören der Verfolgung zu beglückwünschen. Die Kirche hat offenbar im ganzen friedliche Tage. Die Reichsregierung der Zeit ist mild gegen die Christen. Und speziell auch der Statthalter von Syrien kann kein verfolgungssüchtiger Tyrann gewesen sein. Die Verfolgung der Christen in Antiochien scheint ihm aufgenötigt zu sein, während er selbst bemüht ist, die Sache so rasch wie möglich friedlich abzuwickeln. Vielleicht dass auch unser Briefschreiber ohne Mühe die Freiheit erlangt hätte, wenn er dies nicht durch die Appellation an den Kaiser oder seine Erklärung, römischer Bürger zu sein, vereitelt hätte. Er wollte Märtyrer werden. Spricht er es doch offen aus: „Wenn wir nicht freiwillig durch ihn (Jesus Christus) das Sterben wählen auf sein Leiden hin, so ist auch sein Leben nicht in uns“ (Magn. 5). Darum „habe ich mich dem Tode preisgegeben zum Feuer, zum Schwert, zu wilden Tieren“ (Smyrn. 4). Vom Wunsch, Märtyrer zu werden, ist unser Briefschreiber erfüllt (cf. Eph. 1. 11. 12; Magn. 14; Trall. 4. 10. 12; Phil. 5; Smyrn. 11; Pol. 7).

Wenn wir diese Martyriumsucht mit der schnellen Wiederherstellung des Friedens in Antiochien nach Entfernung des Manns zusammenhalten, dann könnte man vermuten, dass unser Briefschreiber selbst durch irgend eine Provokation zum Ausbruch der Verfolgung Anlass gegeben hat, jedenfalls dass er der Wiederherstellung der Ruhe und des Friedens hinderlich war. Darum wird der Statthalter, als er sah, mit wem er es zu tun hatte, nicht ungern die Gelegenheit ergriffen haben, um die den Frieden gefährdende Persönlichkeit aus der Stadt zu schaffen. Dass er ihn nun auch auf dem schnellsten und direktesten Weg nach Rom hätte bringen lassen müssen, dies anzunehmen liegt

kein Grund vor. Der Statthalter wird gewusst haben, dass man es, wie von einer so offenbar friedlichen Regierung nicht anders zu erwarten ist, in Rom mit solchen Leuten nicht eben wichtig und eilig hatte. Es wird ihm darum nur darum zu tun gewesen sein, ihn so schnell wie möglich von Antiochien selbst wegzubringen und darum wird er ihn, ohne lange auf eine passende Schiff Gelegenheit zu warten, unter custodia militaris, wobei der Gefangene mittelst einer Kette an den bewachenden Soldaten gebunden war, weggeschickt haben.

III. DIE ZEIT DER SECHS KLEINASIATISCHEN BRIEFE.

Hat sich uns aus der vorhergehenden Untersuchung der verschiedene Ursprung der kleinasiatischen Briefe einerseits und des Römerbriefs andererseits sowie im Zusammenhang damit die Echtheit der ersteren im Gegensatz zu dem letzteren ergeben, so gilt es nunmehr die Zeit beider Briefgruppen je für sich festzustellen.

Um auszumachen, wann die sechs kleinasiatischen Briefe geschrieben sind, untersuchen wir nacheinander das Verhältnis ihres Verfassers zur neutestamentlichen und überhaupt altchristlichen Literatur, sodann sein Verhältnis zu den Irrlehren seiner Zeit und endlich die kirchlichen Verfassungsverhältnisse, wie sie in den Briefen beschrieben werden.

1. *Das Verhältnis der sechs kleinasiatischen Ignatiana zur urchristlichen Literatur* ¹⁾.

Unserem Briefschreiber sind jedenfalls die meisten paulinischen Briefe, wenn nicht alle, bekannt gewesen. Einen sehr ausgiebigen Gebrauch hat er vom 1. Korintherbrief gemacht, wie die folgenden Parallelen beweisen.

Eph. 16, ¹ (vgl. Philad. 3): *μη* 1 Kor. 6, ⁹: *μη* *πλανᾶσθε οὔτε*
πλανᾶσθε, οἱ οἰκόφθοροι βασιλείαν πόρνοι, οὔτε . . . βασιλείαν θεοῦ κλη-
θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. *ρονομήσουσι.*

1) Vom Alten Testament wird wenig Gebrauch gemacht. In Eph. 5, ³ wird Prov. 3, ³⁴, in Magn. 12 (Schluss) Prov. 18, 17, in Trall. 8, ² Jes. 52, ⁵ citiert. In Eph. 15, ¹ werden einzelne Worte gebraucht aus Ps. 32 (33), ⁹, in Magn. 10 (Schluss) aus Jes. 66, ¹³, in Smyrn. 1, ² aus Jes. 5, ²⁶.

Eph. 18, 1: σταυροῦ, ὃ ἐστὶ σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῶν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχησης τῶν λεγομένων συνετῶν;

Eph. 19 1: ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἢ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κρυφῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη.

Eph. 8, 2: οἱ σαρκικοί τὰ πνευματικὰ πράττειν οὐ δύνανται.

Eph. 15, 3: πάντα οὖν ποιῶμεν, ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῶν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ υἱοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῶν θεός.

Eph. 2, 2: ἐν μιᾷ ὑποταγῇ κατηρτισμένοι.

Eph. 10, 3: τίς πλέον ἀδικηθῆ, τίς ἀποστερηθῆ;

Eph. 2, 2: κατὰ πάντα με ἀνεπαυσεν.

Eph. 8, 1 u. 18, 1: περίφημα.

Magn. 10, 3: ὑπέρβητε οὖν τὴν κληρὸν ζύμην τὴν παλαιαθεῖσαν... καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην.

Trall. 2, 3: δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν.

1 Kor. 1, 18, 20: ὁ λόγος γὰρ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μαρτία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῶν δύναμις θεοῦ ἐστίν... ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεὺς; ποῦ συζητητής τοῦ αἰῶνος τούτου;

1 Kor. 2, 7, 8: λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ἡμεῖς πρὸ τῶν αἰῶνων εἰς δόξαν ἡμῶν, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.

1 Kor. 2, 14: ψυχικός ἄνθρωπος (vgl. 3, 3: σαρκικοί) οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος θεοῦ καὶ οὐ δύναται γινῶναι (vgl. ἄλλοις Rom. 8, 5—8).

1 Kor. 3, 16 (6, 19; 2 Kor. 6, 16): ναὸς θεοῦ ἐστε, καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.

1 Kor. 1, 10: κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ.

1 Kor. 6, 7: διατί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε; διατί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε;

1 Kor. 16, 18: ἀνέπαυσαν.. τὸ ἐμὸν πνεῦμα.

1 Kor. 4, 13: περίφημα.

1 Kor. 5, 7: ἐκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον Φύραμα.

1 Kor. 4, 1: οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος, ὡς ὑπέρβητος Χριστοῦ καὶ οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ.

- Trall. 5, 1: *μη νηπίοις οὔσιν ὑμῖν βλάβην παραθῶ . . . οὐ δυνηθέντες χωρῆσαι.*
- Trall. 6, 1: *παρακαλῶ . . . οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ἡ ἀγάπη I. X.*
- Trall. 10: *ἐγὼ τί δέδεμαι; τί δὲ καὶ εὐχομαι θηριομαχήσαι; δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω;*
- Trall. 11, 2: *ὄντας μέλη αὐτοῦ vgl. Eph. 4, 2: μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*
- Trall. 12, 3: *ἵνα μὴ ἀδόκιμος εὐρεθῶ.*
- Philad. 4, 1: *μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X., καὶ ἕν ποτήριον εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ.*
- Philad. 7, 1: *τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται . . . καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει.*
- Smyrn. Inscr: *ἀνυστερήτω οὕση παντὸς χαρίσματος.*
- Pol. 4, 3: *δούλους καὶ δούλας . . . ἀλλ' εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλεύε-
τῶσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ
θεοῦ τύχωσιν.*
- 1 Kor. 10, 33: *ἐγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω.*
- 1 Kor. 3, 1, 2: *ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ . . . οὐπω γὰρ ἐδύνασθε.*
- 1 Kor. 7, 10: *παρακαλῶ οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος.*
- 1 Kor. 15, 30, 32: *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν . . . εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα . . . τί μοι τὸ ὄφελος;*
- 1 Kor. 12, 27: *ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.*
- 1 Kor. 9, 27: *μήπως . . . αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.*
- 1 Kor. 10, 16, 17: *τὸ ποτήριον . . . οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; ὅτι εἷς ἄρτος, ἕν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν.*
- 1 Kor. 2, 10: *τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ.*
- 1 Kor. 14, 24, 25: *ἐὰν . . . πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δὲ τις ἄπιστος . . . ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων . . . τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται (vgl. Joh. 16, 8).*
- 1 Kor. 1, 7: *ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι.*
- 1 Kor. 7, 21, 22: *δοῦλος ἐκλήθης; . . . ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μαῶλλον χρῆσαι. ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν.*

- Pol. 5, 2: πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω. 1 Kor. 10, 31: πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε.
- Pol. 6, 2: ἀρέσκετε, ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίσεσθε. 1 Kor. 9, 7: τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ;

Wahrscheinlich hat unser Briefschreiber auch den 2. Korintherbrief gekannt und benützt, wie sich aus der Vergleichung der folgenden Stellen ergibt.

- Trall. 6, 1: ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ. 2 Kor. 5, 14: ἡ . . . ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ.
- Trall. 9, 3: ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, κατὰ τὸ ὁμοίωμα ὃς καὶ ἡμᾶς τοῦς πιστεύοντας αὐτῷ οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 2 Kor. 4, 13. 14: καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν . . . εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ (vgl. auch Pol. ad Phil. 2, 1. 2).
- Philad. 6, 3: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου, ὅτι εὐσυνειδήτῳ εἰμι ἐν ὑμῖν, καὶ οὐκ ἔχει τις καυχήσασθαι . . . ὅτι ἰβάρησά τινα. 2 Kor. 2, 12: τὸ μακρύτερον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν, ὅτι . . . οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ . . . ἀνεστράφημεν . . . πρὸς ὑμᾶς.
- 2 Kor. 11, 9. 10: ἐν παντὶ ἀβαρῆ ἐμκυτὸν ὑμῖν ἐτήρησα . . . ἡ καύχησις αὕτη οὐ φραγήσεται εἰς ἐμέ.
- 2 Kor. 12, 16: ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς.

Die Bekanntschaft unseres Briefschreibers mit dem Römerbrief des Paulus ist verbürgt durch die folgenden Parallelen.

- Eph. 18, 2: Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς . . . ἐκ σπέρματος μὲν Δαυὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου. Rom. 1, 3. 4: περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγίου σύνης.
- Eph. 20, 2: I. X., τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυὶδ, τῷ . . . υἱῷ θεοῦ.
- Smyrn. 1, 1: ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν.

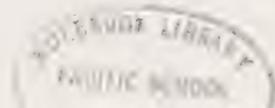
- Eph. 8, 2: οἱ σαρκικοί τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά.
- Rom. 8, 5, 8: οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ πνεύματος... οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῶ ἀρέσαι οὐ δύνανται.

Sonst liesse sich noch vergleichen:

- Eph. Inscr.: τῆ εὐλογημένη... πληρώματι.
- Rom. 15, 29: ἐν πληρώματι εὐλογίας.
- Eph. 19, 3: εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς.
- Rom. 6, 4: ἐν καινότητι ζωῆς.
- Eph. 11, 1: Φοβηθῶμεν τὴν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ ἡμῖν εἰς κρίμα γένηται. ἢ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὄργην φοβηθῶμεν.
- Rom. 2, 3—5: λογίζη... ἔτι σὺ ἐκφύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ; ἢ τοῦ πλούτου.. τῆς μακροθυμίας (αὐτοῦ) καταφρονεῖς... θησαυρίζεις σεαυτῶ ὄργην ἐν ἡμέρᾳ ὄργης.
- Magn. 8, 2: λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών.
- Rom. 16, 25: κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰώνιοις σεσιγημένον, φανερωθέντος δὲ νῦν.

Auch die Bekanntschaft unseres Briefschreibers mit dem Galaterbrief darf als ziemlich sicher betrachtet werden.

- Eph. 18, 1: σταυροῦ, ὃ ἐστὶ σκάνδαλον.
- Gal. 5, 11: σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ.
- Trall. 10, 1: δωρεὰν ἀποθήσκω.
- Gal. 2, 21: ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.
- Magn. 5, 2: ἐὰν μὴ ἀθαιρέτως ἔχωμεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.
- Gal. 2, 20: Χριστῶ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.
- Magn. 8, 1: εἰ... κατὰ Ἰουδαίῳ μὲν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.
- Gal. 5, 4: οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσκατε.
- Philad. 1, 1: ὃν ἐπίσκοπον ἔγνωμεν οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ δι' ἀνθρώπων.
- Gall. 1, 1: ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου.
- Smyrn. 9, 1: ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν.
- Gal. 6, 10: ὡς καιρὸν ἔχομεν.



Auch der Gebrauch der Philipperbriefs verrät sich an einigen Stellen der kleinasiatischen Ignatiana.

- Philad. 1, 1: οὐδὲ κατὰ κενοδοξίαν. Phil. 2, 3: 5: μηδὲν κατ' ἐρίθειαν
 Philad. 8, 2: μηδὲν κατ' ἐρίθειαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν... τοῦτο φρο-
 ... ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν. νεῖτε ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
 Smyrn. 4, 2: πάντα ὑπομένω αὐ- Phil. 4, 13: πάντα ἰσχύω ἐν τῷ
 τοῦ με ἐνδυναμοῦντος. ἐνδυναμοῦντί με.
 Smyrn. 11, 3: τέλειμι ὄντες τέλεια Phil. 3, 15: ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο
 καὶ φρονεῖτε. φρονῶμεν.
 Trall. 9, 1: ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων Phil. 2, 10: ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων
 καὶ ὑποχθονίων. καὶ καταχθονίων.

Stärkere Einflüsse gehen von dem paulinischen Epheserbrief aus.

- Eph. Insc.: τῆ εὐλογημένη ἐν μεγέ- Eph. 1, 3—7: εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ
 θει, θεοῦ πατρὸς πληρώματι, τῆ πατὴρ... ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ
 προωρισμένη πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ εὐλογία... καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς
 παρτὸς εἰς δόξαν παράμονον, ἄτρεπ- ... πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι
 τον, ἠνωμένη καὶ ἐκλελεγμένη ἐν ἡμᾶς... ἀμώμους... προορίσας
 πάθει ἀληθινῷ ἐν θελήματι τοῦ πα- κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος
 τρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ... διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ.
 ἡμῶν. Eph. 3, 19: ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν
 τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ.
 Eph. 1, 1: μιμηταὶ ὄντες θεοῦ. Eph. 5, 1: μιμηταὶ τοῦ θεοῦ.
 Eph. 9, 1: ὡς ὄντες λίθοι θεοῦ πα- Eph. 2, 21. 22: εἰς ναὸν ἁγίου ἐν
 τρὸς ἠτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε
 θεοῦ πατρὸς. εἰν κατοικητήριον τοῦ θεοῦ.
 Eph. 18, 2: ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπ- Eph. 5, 26: ἐαυτὸν παρέδωκεν...
 τίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάριση. ἵνα αὐτήν (τὴν ἐκκλ.) ἀγιάσῃ κα-
 θάρισας τῷ λούτρῳ τοῦ ὕδατος.
 Eph. 19, 1. 2. 3: τρία μυστήρια κραυ- Eph. 3, 9: καὶ φωτίσαι τίς ἡ οἰκο-
 γῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. νομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμ-
 πῶς οὖν ἐφανέρωθῃ τοῖς αἰῶσιν· ἀσ- μένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ
 τήρ... ἔλαμψεν καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ... ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς
 ἀνεκλάλητον ἦν... ἀρχὴν δὲ ἐλάμ- καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρα-
 βανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον. νίοις.

- Eph. 19, 3: ἔνθεν τὰ πάντα συν-
εκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου
κατάλυσιν.
- Eph. 20, 1: οἰκονομία.
- Eph. 20, 1: τὸν κινὸν ἄνθρωπον
Ἰησοῦν Χριστόν.
- Magn. 7, 1: μία ἐλπίς . . . ἐπὶ ἓνα
I. X. τὸν ἄφ' ἐνὸς πατρὸς προελθόντα.
- Trall. 11, 2: ὑμᾶς ὄντας μέλη αὐτοῦ·
οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεν-
νηθῆναι ἄνευ μελῶν.
- Trall. 12, 2: παρακαλεῖ ὑμᾶς τὰ
δεσμά μου.
- Trall. 10, 1: ἄθεοι.
- Philad. 9, 1: αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ
πατρὸς.
- Smyrn. 1, 2: εἴτε ἐν Ἰουδαίῳ εἴτε
ἐν ἔθνεσιν ἐν ἐνὶ σώματι.
- Smyrn. 4, 2: τοῦ τελείου ἀνθρώπου
γενομένου.
- Pol. 1, 2: τῆς ἐνώσεως φρόντιζε
. . . πάντων ἀνέχου ἐν ἀγάπῃ.
- Pol. 5, 1: παράγγελλε . . . ἀγαπᾶν
τὰς συμβίους, ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκ-
κλησίαν.
- Eph. 1, 10: ἀνακεφαλαιώσασθαι
τὰ πάντα.
- Eph. 1, 10; 3, 2. 9: οἰκονομία.
- Eph. 2, 15 u. 4, 24: καινὸν ἄνθρωπον.
- Eph. 4, 4. 5: ἐν μιᾷ ἐλπίδι . . .
εἰς κύριος . . . εἰς θεὸς καὶ πατὴρ
πάντων.
- Eph. 1, 22: αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν
ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησίᾳ, ἣτις ἐστὶν
τὸ σῶμα αὐτοῦ.
- Eph. 4, 1: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς
ἐγὼ ὁ δέσμιος.
- Eph. 2, 12: ἄθεοι.
- Eph. 2, 18: δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν
προσαγωγὴν . . . πρὸς τὸν πατέρα.
- Eph. 2, 16: καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς
ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι.
- Eph. 4, 13: εἰς ἄνδρα τέλειον.
- Eph. 4, 2. 3: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων
ἐν ἀγάπῃ, σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν
ἐνότητα.
- Eph. 5, 25: ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖ-
κας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησε
τὴν ἐκκλησίαν.

Viel weniger zahlreich und auch viel weniger sicher sind die Spuren von einer Benützung des Kolosserbriefs.

- Eph. 2, 1: τοῦ συνδούλου.
- Eph. 17, 2: γυνῶσιν θεοῦ λαβόντες,
ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.
- Eph. 18, 2: κατ' οἰκονομίαν θεοῦ.
- Kol. 1, 7; 4, 7: συνδούλου.
- Kol. 2, 2: εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστη-
ρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ.
- Kol. 1, 25: κατὰ τὴν οἰκονομίαν
τοῦ θεοῦ.

Eph. 19, 2: πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν;	Kol. 1, 26: νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ.
Trall. 5, 2: ὄρατὰ καὶ ἀόρατα.	Kol. 1, 16: ὄρατὰ καὶ ἀόρατα.
Smyrn. 1, 2: καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ.	Kol. 2, 14: προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.

Was die Thessalonicherbriefe betrifft, so sind nur sehr wenige und leichte Berührungen mit denselben zu konstatieren.

Eph. 10, 1: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.	1 Thess. 5, 17: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.
Pol. 6, 2: ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία.	1 Thess. 5, 8: ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας (vgl. Eph. 6, 11—17).
Eph. 8, 1: μή . . . τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω.	2 Thess. 2, 3: μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ.

Ganz oberflächlich ist die Berührung mit dem Philemonbrief.

Eph. 2, 2: δναίμην ὑμῶν.	Philem. 20: ἐγὼ σου δναίμην.
--------------------------	------------------------------

Viel stärker und deutlicher tritt die Abhängigkeit unserer Briefe von den Pastoralbriefen zu Tage.

Magn. 8, 1: μή πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν· εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.	1 Tim. 1, 3. 4: ἵνα παραργείλῃς τισὶ μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν, μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πιστεῖ.
	Tit. 1, 14: μή προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις.
	Tit. 3, 9: μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας . . . περιίστασο· εἰσὶ γὰρ ἀνωφελεῖς.
Pol. 4, 3: δούλους καὶ δούλας μὴ ὑπερηφάνει· ἀλλὰ μηδὲ αὐτοὶ Φυσιούσθωσαν, ἀλλ'εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλευέτωσαν.	1 Tim. 6, 1. 2: δούλοι . . . πιστοὺς ἔχοντες δεσπότης μὴ καταφρονέτωσαν . . . ἀλλὰ μᾶλλον δουλευέτωσαν.

- Trall. 2, 3: διακόνους . . . Φυλάσσεισθαι δεῖ τὰ ἐγκλήματα ὡς πῦρ.
 Trall. 7, 2: καθαρὸς τῇ συνειδήσει.
 Trall. 8, 2: μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν.
 Eph. 14, 2: πίστιν ἐπαγγελλόμενος.
 Smyrn. 4, 2: τέλειος ἄνθρωπος.
 Smyrn. 12, 2: χάρις . . . ἔλεος, εἰρήνη.
- 1 Tim. 3, 10: διάκονοι ἀνεγκλητοὶ ὄντες.
 1 Tim. 3, 9 (2 Tim. 1, 3): ἐν καθαρᾷ συνειδήσει.
 1 Tim. 5, 14: μηδεμίαν ἀφορμὴν δίδοναι τῷ ἀντικειμένῳ.
 1 Tim. 2, 10: ἐπαγγελλομένης θεοσέβειαν.
 1 Tim. 2, 5: ἀνθρώπων ἄνθρωπος.
 1 Tim. 1, 2 (2 Tim. 1, 2) χάρις — ἔλεος — εἰρήνη.

Man vergleiche ferner: διακονία I. X. in Magn. 6, 1 u. 1 Tim. 4, 6; I. X. ἐλπίς ἡμῶν in Magn. 11 und 1 Tim. 1, 1; πρᾶυπάθεια in Trall. 8, 1 u. 1 Tim. 6, 11; ἑτεροδιδασκαλεῖν in Pol. 3, 1 u. 1 Tim. 1, 3 u. 6, 3.

Mit dem 2. Timotheusbrief berühren sich unsere sechs Ignatiana in den folgenden Punkten.

- Eph. 19, 3: θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς . . . ἔθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.
 Eph. 17, 1; Magn. 6, 2; Philad. 9, 2; Pol. 2, 3: ἀφθαρσία.
 Eph. 2, 1: κατὰ πάντα με ἀνέπαυσεν, ὡς καὶ αὐτὸν ὁ πατὴρ I. X. ἀναψύξαι.
 Smyrn. 10, 2: ἀντίψυχον ὑμῶν τὸ πνεῦμά μου, καὶ τὰ δεσμά μου, ἃ οὐκ . . . ἐπσχύνθητε.
 Pol. 6, 2: ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε.
 Pol. 1, 3: ὡς τέλειος ἀθλητής.
 Pol. 2, 1: νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής.
- 2 Tim. 1, 10: φανερωθεῖσαν (sc. χάριν) δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν X. I., καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φάτισαντος δὲ ζωῆν καὶ ἀφθαρσίαν.
 2 Tim. 1, 16: δῶγ ἔλεος ὁ κύριος τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ· ὅτι πολλάκις με ἀνέψυξε, καὶ τὴν ἄλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη.
 2 Tim. 2, 3: ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ.
 2 Tim. 2, 5: ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῇ τις, οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ. 4, 5: νῆφε ἐν πάσιν.

Sonst vergleiche man noch den beiderseitigen Gebrauch der Ausdrücke *ἀνελζωπυρεῖν* (Eph. 1, 1 u. 2 Tim. 1, 6), *αἰχμαλωτίζειν* (Eph. 17, 1; Philad. 2, 2 u. 2 Tim. 3, 6), *ἀνκνήψαι* (Smyrn. 9, 1 u. 2 Tim. 2, 26), Endlich wäre, was die Berührung unserer Briefe mit dem Brief an Titus betrifft, das bereits oben Mitgeteilte noch zu ergänzen durch den Hinweis auf *κτᾶστημα* in Trall. 3, 2 u. Tit. 2, 3, sowie auf *θεοῦ οἰκόνομοι (ον)* in Pol. 6, 1 u. Tit. 1, 7.

Was andere Briefe des Neuen Testaments betrifft, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass unser Briefschreiber den ersten Petrusbrief gekannt hat.

Eph. 5, 3: *γέγραπται γάρ· ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται. σπουδάσωμεν οὖν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ᾧμεν θεοῦ ὑποτασσόμενοι.* 1 Pe. 5, 5. 6: *ὑποτάγητε πρεσβυτέροις... ὅτι ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται... ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν... χεῖρα τοῦ θεοῦ.*

Eph. 9, 1: *ὡς ὄντες λίθοι θεοῦ... εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ.* 1 Pe. 2, 5: *αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικός.*

Magn. 6, 1: *ἐν τέλει ἐφάνη.* 1 Pe. 1, 20: *Φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων.*

Zweifelhafter Art sind die Berührungen unserer Briefe mit dem Hebräerbrief.

Magn. 3, 2: *τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς θεὸν τὸν τὰ κρύφια εἰδότα.* Hebr. 4, 13: *πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῶν ὁ λόγος.*

Eph. 17, 1: *ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν.* Hebr. 6, 18: *τῆς προκειμένης ἐλπιδος.*

Magn. 7, 2: *ἐπὶ ἐν θυσιαστήριον (vgl. ἐντὸς θυσιαστηρίου Trall. 7, 2).* Hebr. 13, 10: *ἔχομεν θυσιαστήριον.*

Philad. 9, 1: *καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς· κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἀγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ.* Hebr. 7, 20—26: *οἱ μὲν γὰρ ἱερεῖς... ὁ δὲ... ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα... κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἕγγυος Ἰησοῦς... τοιοῦτος γὰρ ἡμῶν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεὺς.*

Für die chronologische Frage, mit der wir es hier zu tun

haben, ist es von besonderem Wert, zu wissen, dass der Verfasser der sechs kleinasiatischen Ignatiana sicher nicht bloss den Brief des Paulus an die Epheser, sondern bereits auch alle drei Pastoralbriefe gekannt hat. Der Epheserbrief ist ohne jeden Zweifel abhängig vom ersten Petrusbrief, der deutliche Anspielungen auf die Verfolgung unter Trajan enthält. Die Pastoralbriefe aber setzen anerkanntermassen wieder den Epheserbrief voraus, und können darum erst unter Hadrian entstanden sein. Dann aber ist für die sechs kleinasiatischen Ignatiana, deren Verfasser die Pastoralbriefe kennt, die Regierung Hadrians der terminus a quo.

Eine Untersuchung des Verhältnisses unserer Briefe zu den synoptischen Evangelien und zur Apostelgeschichte, sowie zu den verwandten ausserkanonischen Evangelien kann nur dazu dienen, dieses Resultat zu bestätigen.

Unser Briefschreiber hat jedenfalls Matthaeus gekannt und benützt.

Eph. 5, 2: εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχῆ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει. Matth. 18, 19: εἰάν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς... γενήσεται αὐτοῖς.

Eph. 6, 1: πάντα γὰρ ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ... λαβεῖν τοὺς καρπούς αὐτοῦ. οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμπσαντα. Matth. 10, 40: ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.

Eph. 17, 1: διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ὁ κύριος. Matth. 26, 7: προσῆλθεν αὐτῷ γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου.. καὶ κατέχευεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ (Mrc. 14, 3: κατέχευεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς).

Magn. 3, 2: θεὸν τὸν τὰ κρύφια εἰδῶτα. Matth. 6, 4: ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ.

Magn. 5, 2: ὡςπερ γὰρ ἐστὶν νομίματα δύο, ὃ μὲν θεοῦ, ὃ δὲ κόσμου, Matth. 22, 19—21: ἐπιδείξατέ μοι τὸ νόμισμα... τίνος ἢ εἰκῶν.

- καὶ ἕκαστον . . ἴδιον χαρακτῆρα . . καὶ ἡ ἐπιγραφὴ; . . . ἀπόδοτε οὖν
ἔχει.
- Magn. 9, 2: παρὼν ἡγείρεν αὐτοὺς Matth. 27, 52: καὶ τὰ μνημεῖα
ἐκ νεκρῶν (sc. τοὺς προφήτας). ἀνεφύχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν
κεκοιμημένων ἀγίων ἠγέρθησαν.
- Trall. 11, 1: οὗτοι γὰρ οὐκ εἰσιν Matth. 15, 13: πᾶσα φυτεία, ἣν
φυτεία πατρός. οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐρά-
νιος, ἐκριζωθήσεται.
- Philad. 3, 1: ἀπέχεσθε τῶν κακῶν Botanῶν, ἄστυνας οὐ γεωργεῖ I. X.,
διὰ τὸ μὴ εἶναι αὐτοὺς φυτεῖαν πατρός.
- Smyrn. 1, 1: βεβαπτισμένοι ὑπὸ Matth. 3, 15: οὕτω γὰρ πρέπον
Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιο- ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιο-
σύνην.
- Smyrn. 6, 1: ὁ χωρῶν χωρεῖτω. Matth. 19, 12: ὁ δυνάμενος χωρεῖν
χωρεῖτω.
- Pol. 2, 2: Φρόνιμος γίνου ὡς ὁ ὄφεις . . Matth. 10, 16: γίνεσθε οὖν Φρόνι-
μοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς
καὶ ἀκέραιος . . ὡς ἡ περιστέραί.
- Pol. 1, 2. 3: πάντας βάσταζε ὡς Matth. 8, 17: αὐτὸς τὰς ἀσθενείας
καὶ ὁ κύριος . . πάντων τὰς νόσους ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάσ-
βάσταζε. τασεν.

Auf eine Bekanntschaft mit Lukas, dem Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, weisen die folgenden Parallelen.

- Smyrn. 1, 2: ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Luk. 23, 7—12.
Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου
καθηλώμενον.
- Smyrn. 3, 2: μετὰ δὲ τὴν ἀνάσ- Act. 10, 41: συνεφέγομεν καὶ
τασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συ- συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆ-
νέπιεν. ναι αὐτόν.

Eph. 16, 1: εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον kann sowohl auf Mrc. 9, 43, als Matth. 3, 12, als Luk. 3, 17 beruhen. Ebenso kann Magn. 10, 2: ἀλισθήτε ἐν αὐτῷ auf Matth. 5, 13 oder Mrc. 7, 50 oder Luk. 14, 34

zurückgehen. Eph. 14, 2: *Φανερόν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ* kann aus Matth. 12, 33 oder Luk. 6, 44 stammen und Eph. 11, 1: *ἢν γὰρ τὴν μέλλουσαν ἔργῳν φοβηθῶμεν* sowohl aus Matth. 3, 7 als aus Luk. 3, 7. Smyrn. 10, 2: *οὐδὲ ὑμᾶς ἐπαισχυθήσεται* . . I. X. erinnert ebenso an Mrc. 8, 38 als an Luk. 9, 26.

In den sechs kleinasiatischen Ignatiusbriefen finden sich nun aber auch Mitteilungen über das Leben Jesu, die sich zwar mit der Erzählung unserer synoptischen Evangelien berühren, aber darum doch nicht aus ihnen stammen können, sondern aus ausserkanonischen Quellen geschöpft sein müssen.

So lesen wir Smyrn. 3, 2: „Als er nämlich (nach der Auferstehung) zu Petrus und seinen Genossen kam, sprach er zu ihnen: „Fasset, betastet mich und sehet, dass ich kein körperloses Gespenst (*δαιμόνιον ἀσώματον*) bin“. Aus Luk. 24, 39 stammen die Worte nicht, so verwandt sie auch mit dieser Stelle sind. Nach Origenes (de Princ. praef. 8) soll die Doctrina Petri den Herrn zu seinen Jüngern haben sagen lassen: non sum daemonium incorporeum. Hieronymus dagegen versichert (de vir. ill. 16; Comm. in Jes. XVIII praef.), dass jene von Ignatius angeführten Worte aus dem Hebräerevangelium stammen. Eusebius (h. e. III, 36, 11), der die Worte aus Smyrn. 3, 2 auch citiert, bemerkt allerdings, dass ihm die Quelle derselben unbekannt sei, aber darum besteht doch nicht der mindeste Grund, um die Angabe des Hieronymus zu bezweifeln.

Unser Briefschreiber hat also wohl das Hebräerevangelium gekannt. Da der erste uns sonst bekannte Zeuge für die Existenz desselben Hegesippus ist (Eus. h. e. 4, 22. 8), so kann man vermuten, dass dasselbe nicht allzulange vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben ist. Dann aber könnten auch die sechs kleinasiatischen Ignatiusbriefe erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben sein.

Auch den Mitteilungen, die sich Eph. 18. 19 über die Geburt Christi finden, dürfte wenigstens zum Teil eine ausserkanonische Quelle zu Grunde liegen. Wir denken dabei vornehmlich an Eph. 19, 2. 3: „Ein Stern leuchtete am Himmel über alle Sterne und sein Licht war unaussprechlich und Befremden erregte seine Neuheit. Alle übrigen Sterne aber samt Sonne und Mond um-

standen den Stern im Chore, er aber überstrahlte mit seinem Licht sie alle. Und bestürzt fragte man, woher diese neue ihnen ungleichartige Erscheinung! Von da löste alle Magie sich auf und schwand jede Fessel der Bosheit... da Gott sich menschlich offenbarte zu neuem ewigem Leben".

Einfach auf Matthaëus dürfte diese Beschreibung des Sterns kaum beruhen. Denn Matthaëus sagt nichts näheres über den Stern und vergleicht ihn nicht mit andern Himmelslichtern. Dagegen finden wir anderwärts ähnliche Beschreibungen des Sterns. In den Excerpta Theodoti (§ 74 apud Clem. Alex.) heisst es: *διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστὴρ καὶ καινὸς καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροβεσίαν, καινῷ φωτὶ, οὐ κοσμικῷ λαμπόμενος, ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ σωτηρίους τρεπόμενος (ὡς) αὐτὸς ὁ κύριος ἀνθρώπων ὁδηγὸς ὁ κατελθὼν εἰς γῆν, ἵνα μεταβῇ τοῦς εἰς Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς εἰμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου πρόνοιαν.*

Die beiden Stellen stimmen auffallend mit einander überein. Man vergleiche nur: *ἀστὴρ... ἔλαμψεν... καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἢ καινότης αὐτοῦ... ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία* in Eph. 19 mit: *ξένος ἀστὴρ καὶ καινὸς καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροβεσίαν... λαμπόμενος* bei Theodotus. Ich zweifle nicht, dass die eine Stelle direkt von der andern abhängig ist, und meine, dass Theodotus Eph. 19 gekannt und für seine Zwecke verwertet hat.

Aber es gibt noch andere Parallelen zu Eph. 19. Im Protevan gelium Jacobi lesen wir c. 21: *εἶδομεν ἀστέρρα παμμεγέθη λάμψαντα ἐν τοῖς ἄστροις τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀμβλύνοντα αὐτούς, ὥστε τοὺς ἀστέρρας μὴ φαίνεσθαι.* Und ganz ähnlich lautet die Beschreibung in einem von W. Wright ¹⁾ übersetzten syrischen Texte, der vom Stern und von den Magiern handelt: there appeared the Star, both transformed in its aspect and also conspicuous by its rays, and terrible and grand in the glorious extent of its light. And it overpowered by its aspect all the stars, that were in the heavens, as it inclined to the depth, to teach, that its Lord had come down to the depth, and ascended again to the height of its nature, to show, that its Lord was God in his nature.

1) Im Journal of sacred literature 1866, mir zugänglich durch einen Separatabdruck, den ich Eb. Nestle verdanke.

Diese Stellen enthalten zwar nicht jenen eigentümlichen Zug, den wir in Eph. 19 und nach diesem Vorbild bei Theodotus finden, dass nämlich durch die Erscheinung des Sterns die alte Magie oder Astrologie aufgelöst worden sei, aber sie enthalten wie Eph. 19 eine genauere Beschreibung des Sterns und stimmen mit Eph. 19 speciell in dem bei Theodotus fehlenden, d. h. weggelassenen, Zug überein, dass der Stern alle andern Sterne überstrahlt habe.

Nun könnte wohl der syrische Text vom Protevangelium Jacobi abhängig sein. Aber die Beschreibung des Sterns in Eph. 19 wird wohl niemand aus dem Protevangelium herleiten wollen, noch die des Protevangeliums aus Eph. 19. Man wird eine gemeinsame ausserkanonische Evangelien-Quelle annehmen müssen (vielleicht das Petrus- oder Aegypterevangelium), worin die Erzählung des Matthaeus von der Erscheinung des Sterns bereits etwas weiter ausgeführt und eine nähere Beschreibung des Sterns gegeben war. Da nun nach dem oben angeführten syrischen Text von Wright die Erzählung vom Stern und von den Magiern zuerst in Rom in griechischer Sprache aufgezeichnet worden ist im Jahr 119 p. Chr. und diese Aufzeichnung ohne Zweifel auf die Darstellung des Matthaeus sich bezieht, so muss die Quelle, in der zuerst — über Matthaeus hinaus — eine nähere Beschreibung des Sterns gegeben wurde, noch etwas späteren Ursprungs sein. Daraus ist aber weiter zu schliessen, dass unsere Briefe, die in Eph. 19 von jener Quelle abhängig sind, in keinem Fall vor 130 oder 135 p. Chr. geschrieben sein können.

Aus dem Gebiet der neutestamentlichen Literatur haben wir nun aber auch noch die Johanneischen Schriften zur Vergleichung heranzuziehen.

Dass der Verfasser der sechs kleinasiatischen Ignatiusbriefe die Johanneische Apokalypse gekannt hat, kann nicht bezweifelt werden. Schon die Worte im Brief an Polykarp von Smyrna (2, 3): *νήφε ὡς θεοῦ ἀθλητής, τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος* erinnern auffallend an die Worte im apokalyptischen Smyrnäerbrief (2, 10): *γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς*. Sodann hat Harnack im Expositor (Dez. 1885, p. 412, Anm. 2) auf die Berührung gewiesen zwischen dem apokalyptischen Philadel-

phierbrief (3, 12): *ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου καὶ . . . γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου* und dem Ignatianischen Philadelphierbrief (6, 1): *ἐὰν δὲ ἀμφότεροι περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ μὴ λαλῶσιν, οὗτοι ἐμοὶ στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ' οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων*. Man sieht: diese letztere Stelle, besonders ihr Schluss, wird nur durch den Gegensatz zur apokalyptischen recht verständlich. Auch der Ausdruck *στῆλα:* ist ohne Zweifel absichtlich gegenüber *στῦλον* gewählt. Überdies ist bedeutungsvoll, dass die beiden sich berührenden Stellen gerade in Briefen an dieselbe Gemeinde vorkommen.

Für die chronologische Frage ergibt sich daraus dies, dass die sechs kleinasiatischen Ignatiusbriefe frühestens in der zweiten Hälfte der Regierung Hadrians geschrieben sein können, da die Sendschreiben der Apokalypse selbst erst unter Hadrian verfasst sind ¹⁾.

Aber auch die Bekanntschaft des Verfassers der sechs kleinasiatischen Ignatiusbriefe mit dem vierten Evangelium darf als vollkommen sicher gelten. So lebhaft dieser Annahme von Harnack, von der Goltz, Pfeleiderer widersprochen worden ist, so wird man doch unbedingt daran festzuhalten haben. Die Tatsachen sprechen zu deutlich. Unser Briefschreiber steht ersichtlich unter dem Einfluss der Gedankenwelt des vierten Evangeliums, wenn er auch einen vorsichtigen Gebrauch davon macht. Das zeigt sich in erster Linie an seiner Logoslehre. Man vergleiche:

Joh. 1, 1. 14: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος σαῶξ ἐγένετο.*

Magn. 8, 2: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστὶν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθῶν . . .*

Magn. 6, 1: *ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν . . .*

Eph. 7, 2: *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός;*
vgl. Eph. 19, 3: *θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος.*

Hier und dort haben wir denselben Gedanken, dass der göttliche Logos, der von Ewigkeit an bei Gott war, in Jesus Christus

1) Vgl. meine Schrift: Die Offenbarung Johannis neu untersucht und erläutert. Heitz, Strassburg 1904.

Fleisch geworden, oder im Fleische erschienen ist. Aber es ist doch ein beachtenswerter Unterschied zu konstatieren. Nach Joh. 1, 1 existiert der Logos von Anfang an als ein zweites göttliches Wesen neben Gott und nach Joh. 1, 3 ist durch diesen Logos alles geworden, was geworden ist. Eine so scharfe hypostatische Unterscheidung des praeexistenten Logos von Gott kann unser Briefschreiber im Interesse der Einheit Gottes nicht zugeben und der direkt göttliche Ursprung der Welt scheint ihm überhaupt zweifelhaft zu sein.

Wenn nun aber unser Briefschreiber im Gegensatz zu Joh. 1, 1 auf die Einheit Gottes und des Logos den grössten Nachdruck legt, so tut er das doch wieder unter unverkennbarer Bezugnahme auf andere Johanneische Stellen. Joh. 10, 30 (17, 21. 23): *ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν* bezw. Joh. 3, 13: *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* zusammen mit Joh. 13, 3: *ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει* bildet offenbar die Vorlage für Magn. 7, 2 'I. X. τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα. Und ebenso geht auf jene Worte in Joh. 10, 30 auch das *ἡνώμενος ὢν* in Magn. 7, 1 und Smyrn. 3, 3 zurück.

Die ganze soeben erwähnte Stelle Magn. 7, 1: *ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν ἡνώμενος ὢν* erinnert übrigens noch genauer an Joh. 5, 19: *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἐὰν μὴ τι βλέπη τὸν πατέρα ποιῶντα* oder an Joh. 8, 23: *ἀπ' ἑμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ*. Und wenn in Joh. 8, 29 diese Einheit zwischen Vater und Sohn erklärt wird durch die Worte: *καὶ ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστίν· οὐκ ἀφῆκέν με μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε*, so heisst es dementsprechend von dem Gottessohn in Magn. 8, 2: *ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησε τῷ πέμψαντι αὐτόν*.

Auf dieser Einheit zwischen Gott und Christus beruht es, dass man in Christus den Zugang zum Vater und in der Erkenntnis Christi die Erkenntnis des Vaters hat, wie auch dass man in Christus ehrt und aufnimmt den, der ihn gesandt hat. Im Johannesevangelium und in unsern Briefen kommen diese Gedanken gleicherweise zum Ausdruck. Wird Joh. 10, 9 gesagt: *ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα, δι' ἐμοῦ ἐὰν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται* und Joh. 14, 6. 7: *οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. εἰ ἐγνώκειτέ με, καὶ τὸν*

πατέρα μου ἂν εἶδητε, so heisst es Philad. 9, 1 von Christus: αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται κ. τ. λ. und lesen wir Eph. 3, 2: Ἰησοῦς Χριστὸς . . . τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη und in Eph. 17, 2: θεοῦ γνώσει, ὅ ἐστιν I. X. Dem Wort in Joh. 13, 20 aber: ὁ λαμβάνων ἂν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με (cf. Joh. 5, 23), lässt sich gegenüberstellen Eph. 6 1: πάντα γάρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης . . . οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. Doch erinnert der Wortlaut hier mehr an Matthaeus.

Sowohl im Johannesevangelium als in unseren Briefen wird ferner gefordert, dass die Einheit zwischen Gott und Christus sich auch ausdehne auf die Gläubigen. Man vergleiche:

Joh. 17, 21. 22: ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν, καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾧσιν.

Eph. 5, 1: ἐγκεκραμένους αὐτῷ ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἐνότητι σύμφωνα ᾦ.

Philad. 9, 1: αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραάμ . . . καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία. πάντα ταῦτα εἰς ἐνότητα θεοῦ

Wenn die Heilsbedeutung der Person Christi im Johannesevangelium des öfteren dadurch ausgedrückt wird, dass Christus das Leben (ἡ ζωὴ) genannt wird (11, 25; 14, 6), oder wenn es in Joh. 5, 40 (vgl. 3, 36; 10, 10; 20, 31) heisst: οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρὸς με, ἵνα ζωὴν ἔχητε, so wird ebenso in unsern Briefen Christus genannt τὸ ἀληθινὸν oder τὸ ἀδιάκριτον oder τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν (Smyrn. 4, 1; Eph. 11, 2; 3, 2; Magn. 1, 2) und wird Trall. 9, 2 gesagt: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν. Und derselbe Parallelismus ist zu konstatieren, wenn Christus in Joh. 6, 32. 33 das wahrhaftige Brot heisst, das vom Himmel kommt und der Welt Leben schenkt, und wir andererseits in Eph. 20, 2 lesen: ἵνα ἄρτον κλώντες, ὅς ἐστι . . . ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ παντός. Wie in Joh. 6, 33 so wird denn auch in unsern Briefen (Eph. 5, 3) derselbe Ausdruck ἄρτος τοῦ θεοῦ gebraucht.

Aber auch die beiden andern Begriffe, mit denen im Johannes-

evangelium gerne das Wesen und die Bedeutung Christi gekennzeichnet wird, d. h. die Begriffe $\Phi\tilde{\omega}\varsigma$ und $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, fehlen in unsern Briefen nicht ganz. Wenn unser Briefschreiber die Gläubigen $\tau\acute{\epsilon}\kappa\eta\chi\ \Phi\omega\tau\tilde{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$ nennt, die als solche alle Absonderung und schlechte Lehre zu meiden haben (Philad. 2, 1), so weist schon die Zusammenstellung der beiden Begriffe $\Phi\tilde{\omega}\varsigma$ und $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ auf einen Zusammenhang der angeführten Ausdrucksweise mit dem Johannesevangelium. Sie erklärt sich speciell aus Joh. 12, 36: $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\tau\epsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\tilde{\omicron}\ \Phi\tilde{\omega}\varsigma$, $\acute{\iota}\nu\chi\ \upsilon\iota\tilde{\omicron}\ \Phi\omega\tau\tilde{\omicron}\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma\theta\epsilon$ und Joh. 3, 20. 21: $\pi\tilde{\alpha}\varsigma\ \gamma\tilde{\alpha}\rho\ \delta\ \Phi\alpha\tilde{\upsilon}\lambda\alpha\ \pi\rho\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\upsilon\ \mu\iota\sigma\epsilon\tilde{\iota}\ \tau\tilde{\omicron}\ \Phi\tilde{\omega}\varsigma\ .\ .\ .\ \delta\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\omicron\iota\tilde{\omega}\nu\ \tau\eta\tilde{\nu}\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\upsilon\ \epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\rho\tilde{\omicron}\varsigma\ \tau\tilde{\omicron}\ \Phi\tilde{\omega}\varsigma$. Auch die Worte in Eph. 6, 2: $\text{Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ}$ erinnern an das Johannesevangelium, speciell an Joh. 8, 45. 46, wo Christus von sich sagt: $\epsilon\gamma\tilde{\omega}\ .\ .\ \tau\eta\tilde{\nu}\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$.

Schliesslich sei noch auf die folgenden, in die Augen springenden Parallelen gewiesen.

- | | |
|---|---|
| Joh. 10, 3. 4: $\pi\omicron\iota\mu\tilde{\eta}\nu\ .\ .\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \pi\rho\beta\tilde{\alpha}\tau\omega\upsilon\ \dots\ \xi\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\tilde{\nu}\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omega}\nu\ \pi\omicron\rho\epsilon\tilde{\upsilon}\epsilon\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\tilde{\alpha}\ \pi\rho\tilde{\omicron}\beta\tilde{\alpha}\tau\alpha\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\tilde{\iota}\ .$ | Philad. 2, 1. 2: $\delta\ \pi\omicron\iota\mu\tilde{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\tilde{\nu}\ ,\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\tilde{\iota}\ \tilde{\omega}\varsigma\ \pi\rho\tilde{\omicron}\beta\tilde{\alpha}\tau\alpha\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\tilde{\iota}\tau\epsilon\ .\ \mu\omicron\lambda\omicron\iota\ \gamma\tilde{\alpha}\rho\ \lambda\acute{\upsilon}\kappa\omicron\iota\ .\ .\ .\ \acute{\alpha}\iota\chi\mu\kappa\lambda\omega\tau\tilde{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\tilde{\nu}\ \tau\tilde{\omicron}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\delta\rho\tilde{\omicron}\mu\omicron\upsilon\varsigma\ .$ |
| Joh. 10, 12: $\kappa\alpha\iota\ \delta\ \lambda\acute{\upsilon}\kappa\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\pi\tilde{\alpha}\zeta\epsilon\iota\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\kappa\omicron\rho\pi\tilde{\iota}\zeta\epsilon\iota\ .$ | Joh. 10, 12: $\kappa\alpha\iota\ \delta\ \lambda\acute{\upsilon}\kappa\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\pi\tilde{\alpha}\zeta\epsilon\iota\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\kappa\omicron\rho\pi\tilde{\iota}\zeta\epsilon\iota\ .$ |
| Joh. 3, 8: $\tau\tilde{\omicron}\ \pi\tilde{\nu}\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha\ \delta\ \pi\omicron\iota\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\ \pi\tilde{\nu}\epsilon\tilde{\iota}\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\tilde{\nu}\ \Phi\omega\tilde{\nu}\eta\tilde{\nu}\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omicron}\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota\varsigma\ ,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \omicron\upsilon\kappa\ \omicron\tilde{\iota}\delta\alpha\varsigma\ ,\ \pi\tilde{\omicron}\theta\epsilon\tilde{\nu}\ \epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\tilde{\upsilon}\ \tilde{\upsilon}\pi\tilde{\alpha}\gamma\epsilon\iota\ .$ | Philad. 7, 1: $\tau\tilde{\omicron}\ \pi\tilde{\nu}\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha\ \omicron\upsilon\ \pi\lambda\alpha\tilde{\nu}\tilde{\alpha}\tau\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\tilde{\omicron}\ \theta\epsilon\tilde{\omicron}\tilde{\upsilon}\ \delta\tilde{\nu}\ .\ \omicron\tilde{\iota}\delta\epsilon\tilde{\nu}\ \gamma\tilde{\alpha}\rho\ ,\ \pi\tilde{\omicron}\theta\epsilon\tilde{\nu}\ \epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\tilde{\upsilon}\ \tilde{\upsilon}\pi\tilde{\alpha}\gamma\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\tilde{\alpha}\ \kappa\rho\upsilon\pi\tau\tilde{\alpha}\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\epsilon\iota\ .$ |
| Joh. 16, 8: $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\tilde{\iota}\nu\omicron\varsigma\ (\delta\ \pi\alpha\rho\tilde{\alpha}\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma)\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\epsilon\iota\ \tau\tilde{\omicron}\tilde{\nu}\ \kappa\tilde{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon\ .$ | Joh. 16, 8: $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\tilde{\iota}\nu\omicron\varsigma\ (\delta\ \pi\alpha\rho\tilde{\alpha}\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma)\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\epsilon\iota\ \tau\tilde{\omicron}\tilde{\nu}\ \kappa\tilde{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon\ .$ |
| Joh. 12, 28: $\pi\tilde{\alpha}\tau\epsilon\rho\ ,\ \delta\tilde{\omicron}\xi\tilde{\alpha}\sigma\tilde{\omicron}\nu\ \sigma\omicron\upsilon\ \tau\tilde{\omicron}\ \delta\tilde{\nu}\omicron\mu\alpha\ ;\ 17, 1. 4. 10: \acute{\epsilon}\gamma\tilde{\omega}\ \sigma\epsilon\ \acute{\epsilon}\delta\tilde{\omicron}\xi\tilde{\alpha}\sigma\alpha\ \acute{\epsilon}\pi\tilde{\iota}\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \gamma\tilde{\eta}\varsigma\ .\ .\ .\ \kappa\alpha\iota\ \nu\tilde{\upsilon}\tilde{\nu}\ \delta\tilde{\omicron}\xi\tilde{\alpha}\sigma\tilde{\omicron}\nu\ \mu\epsilon\ \sigma\tilde{\upsilon}\ ,\ \pi\tilde{\alpha}\tau\epsilon\rho\ .\ .\ .\ \kappa\alpha\iota\ \delta\epsilon\delta\tilde{\omicron}\xi\tilde{\alpha}\sigma\mu\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\tilde{\nu}\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omicron}\tilde{\iota}\varsigma\ .$ | Eph. 2, 2: $\pi\rho\tilde{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\ .\ .\ \delta\tilde{\omicron}\xi\tilde{\alpha}\zeta\epsilon\iota\tilde{\nu}\ \text{I. X.}\ \tau\tilde{\omicron}\tilde{\nu}\ \delta\tilde{\omicron}\xi\tilde{\alpha}\sigma\alpha\tilde{\nu}\tau\alpha\ \tilde{\upsilon}\mu\tilde{\alpha}\varsigma\ .$ |
| | Philad. 10, 1. 2: $\delta\tilde{\omicron}\xi\tilde{\alpha}\sigma\alpha\iota\ \tau\tilde{\omicron}\ \delta\tilde{\nu}\omicron\mu\alpha\ \dots\ \kappa\alpha\iota\ \tilde{\upsilon}\mu\tilde{\epsilon}\tilde{\iota}\varsigma\ \delta\tilde{\omicron}\xi\tilde{\alpha}\sigma\theta\tilde{\eta}\sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon\ .$ |

Die angeführten Parallelen stellen es, wie uns scheint, ausser Zweifel, dass der Verfasser der sechs kleinasiatischen Ignatiusbriefe das Johannesevangelium gekannt hat. Da nun das letztere den Barkochbakrieg voraussetzt und nicht früher als 135 p. Chr. zum Abschluss kann gebracht sein, so können unsere Briefe

frühestens 140 p. Chr. geschrieben sein. Vergleicht man aber den verhältnismässig starken Gebrauch, der darin vom Johannes-evangelium gemacht wird, mit der Zurückhaltung, die noch Polykarp von Smyrna um 140 p. Chr. diesem Evangelium gegenüber beobachtet, so wird man geneigt sein müssen, unsere Briefe erst um 150 p. Chr. anzusetzen.

Eine Untersuchung des Verhältnisses unseres Briefschreibers zu den Schriften der sogenannten Apostolischen Väter kann nur dazu dienen, das gewonnene Resultat zu bestätigen.

Nicht unwahrscheinlich ist, dass der Verfasser der sechs kleinasiatischen Ignatiusbriefe den ersten Clemensbrief gekannt hat. Man vergleiche:

1. Clem. 21, 3: Ἰδωμεν πῶς ἐγγύς ἐστιν, καὶ ὅτι οὐδὲν κέληθεν αὐτὸν τῶν ἐννοιῶν ἡμῶν οὐδὲ τῶν διαλογισμῶν, ὧν ποιούμεθα (cf. auch 1. Clem. 27, 6) und Ign. Ephes. 15: οὐδὲν λυθάνει τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγύς αὐτῷ ἐστιν, sowie 1 Clem. 34, 7: καὶ ἡμεῖς οὖν, ἐν ὁμοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει, ὡς ἐξ ἐνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενωῶς εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ und Ign. Ephes. 4, 2: καὶ οἱ κατ' ἄνδρα δὲ χορὸς γένεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμοίᾳ . . . ἄδῃτε ἐν Φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ πατρὸς . . . χρήσιμοι οὖν ἐστιν, ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἐνότητι εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε.

Die eigentliche Grundlage von Ign. Eph. 4 ist allerdings Paulus ad Rom. 15, 5, 6. Aber 1. Clem. und Ign. stimmen in dem ἐν ὁμοίᾳ zusammen, ferner entspricht hier einander das εἰς τὸ αὐτὸ συναχθέντες und χορὸς γένεσθε und das εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι und ἵνα μετέχητε. Es könnte also in Ign. Eph. 4 neben der Benützung des Römerbriefs eine Reminiscenz an 1. Clemens 34 vorliegen.

Eine in die Augen fallende Parallele haben wir 1 Clem. 38, 2: ὁ ἀγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονεύεσθω und Pol. 5: εἴ τις δύναται ἐν ἀγνεΐᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαχυησίᾳ μενέτω.

Dazu kommt endlich noch: 1 Clem. 21, 7: τὸ ἐπιεικὲς τῆς γλώσσης αὐτῶν διὰ τῆς σιγῆς Φανερόν ποιησάτωσαν und Eph. 15: ἵνα . . . δι' ὧν σιγῆ γινώσκηται und Philad. 1: οὗ καταπέπληγμαί τὴν ἐπιεικίαν, ὅς σιγῶν πλείονα δύναται τῶν μάταια λαλούντων.

Wichtiger ist die Frage nach dem Verhältnis unserer Briefe

zum Barnabasbrief. Dass sie auch von diesem abhängig sind, scheinen uns die folgenden Parallelen zu beweisen.

Barn. 1, 8: ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω ὀλίγα...

Barn. 4, 9: πολλὰ δὲ θέλων γράφειν, οὐχ ὡς διδάσκαλος ἀλλ' ὡς πρέπει ἀγαπῶντι... γράφειν ἐσπούδασα, περίψημα ὑμῶν.

Barn. 1, 3. 4. 5: ἀληθῶς βλέπω ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς πηγῆς κυρίου πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς... πεπεισμένος οὖν τοῦτο καὶ συνειδὼς ἐμαυτῷ... ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμπειν, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελειάν ἔχητε τὴν γνῶσιν.

Barn. 4, 10. 11: ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνεργήομενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῆ συμφέροντος, λέγει γὰρ ἡ γραφή· οὐαὶ οἱ συνετοὶ ἑαυτοῖς... γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ.

Barn. 16, 8: διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν.

Barn. 2, 10: ὅσα μὴ εὐωδίας τῷ κυρίῳ καρδιά δοξάζουσα τὸν πεπλακῶτα αὐτήν. Ἀκριβεύεσθαι οὖν ὀφείλομεν... ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς πρᾶξις πλάνης ποιήσῃ ἐν ἡμῖν ἐστφενδονήση ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν.

Barn. 2, 9: αἰσθάνεσθαι οὖν ὀφείλομεν, μὴ ὄντες ἀσύνητοι, τὴν γνῶμην τῆς ἀγαθωσύνης τοῦ πατρὸς ἡμῶν.

Eph. 3, 1. 2: προσλαῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου... ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐκ ἔβ' με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν, διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ.

Trall. 3, 3: ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι, συντονώτερον δυνάμενος γράφειν ὑπὲρ τούτου.

Magn. 11: ἀλλ' ὡς μικρότερος ὑμῶν θέλω προφυλάσσεισθαι ὑμᾶς.

Magn. 14: εἰδὼς ὅτι θεοῦ γέμετε, συντόμως παρεκέλευσα ὑμᾶς.

Eph. 8, 1: περίψημα ὑμῶν.

Eph. 5, 3: ὁ οὖν μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτό, οὗτος ἦδη ὑπερηφανεῖ... γέγραπται γάρ· ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται.

Eph. 15, 3: πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἦ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν.

Eph. 17, 1. 2: μὴ ἀλείψετε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μὴ αἰχμαλωτίση ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν. διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γενόμεθα, λαβόντες θεοῦ γνῶσιν.

Barn. 1, 5, 6: ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνώσιν· τρία οὖν δόγματα ἐστὶν κυρίου· ζωῆς ἐλπίς ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν καὶ δικαιοσύνη πίστεως (κρίσεως) ἀρχή, καὶ τέλος ἀγάπη κ. τ. λ.

Barn. 5, 6: οἱ προφῆται ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν.

Barn. 18, 1: ὁδοὶ δύο εἰσὶν . . . ἦτε τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους (θανάτου cf. Barn. 19, 2; 20, 1).

Barn. 19, 1: εἴαν τις θέλων ὁδὸν ὁδεύειν ἐπὶ τὸν ὠρισμένον τόπον, σπεύσῃ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ.

Barn. 15, 8, 9: ὁρᾶτε πῶς λέγει· οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὁ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω . . . διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην . . . ἐν ἣ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανοῦς.

Eph. 14, 1: ἐὰν τελείως . . . ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἣτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη.

Magn. 8, 2: οἱ . . . προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν . . . ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ.

Vgl. Magn. 9, 2.

Magn. 5, 1: πρόκειται τὰ δύο ὁμοῦ, ὅτε θάνατος καὶ ἡ ζωὴ, καὶ ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν.

Magn. 9, 1: μηκέτι σαββατίζοντες ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ἣ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀντέλειπεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ.

Der Barnabasbrief in seiner gegenwärtigen Gestalt stammt, wie auch Schürer und Harnack annehmen, aus den Jahren 130—132. Hat nun der Verfasser der sechs kleinasiatischen Ignatiusbriefe, wie uns wahrscheinlich dünkt, den Barnabasbrief gekannt, so können jene Briefe frühestens ums Jahr 140 p. Chr. geschrieben sein.

Aber auch eine Abhängigkeit unseres Briefschreibers vom Pastor des Hermas ist keineswegs unwahrscheinlich, wie die folgenden Parallelen zeigen sollen. Trall. 5, 2: πολλὰ γὰρ ἡμῖν λείπει erinnert an Herm. Vis. III, 1, 9 σοὶ δὲ πολλὰ λείπει. Mit Eph. 14, 1: πίστις . . . ἀγάπη . . . τὰ δὲ ἄλλα πάντα . . . ἀκόλουθά ἐστιν vergleiche man Herm. Mand. VIII, 9, 10: πρῶτον πάντων

πίστις... ἀγάπη... εἶτα τούτων τὰ ἀκόλουθα und ebenso mit Smyrn. 6, 1: τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκρίεται Herm. Mand. VIII, 9: πίστις... ἀγάπη... τούτων ἀγαθώτερον οὐδὲν ἐστὶν ἐν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων. Dem εἰς ἰατρός ἐστιν... I. X. ὁ κύριος ἡμῶν in Eph. 7, 2 und den in verwandtem Zusammenhang in Smyrn. 4, 1 vorkommenden Worten: τούτου δὲ (sc. τοῦ μετανοεῖν) ἔχει ἐξουσίαν I. X. lässt sich gegenüberstellen Herm. Mand. IV, 11: περὶ δὲ τῆς προτέρως ἀμαρτίας ἐστὶν ὁ δυνάμενος ἴασιν δοῦναι· αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἔχων πάντων τὴν ἐξουσίαν.

Wichtiger ist die schon von Zahn ¹⁾ hervorgehobene Übereinstimmung in Eph. 10, 1: ἐστὶν γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐλπίς μετανοίας und in Sim. VIII, 7, 2 (VIII, 10, 2; VI, 2, 4): ἐστὶν αὐτοῖς ἐλπίς μετανοίας.

Da sich das Wort in Eph. 10, 1 auf die Nichtchristen bezieht, so hat Zahn nicht ohne Grund hier eine sachliche Berührung mit Hermas Vis. II, 2, 5 gefunden, wo den Heiden die Möglichkeit der Bekehrung offen gelassen wird bis zum letzten Tage.

Der Satz Smyrn. 9, 1: εὐλογόν ἐστὶν λοιπὸν ἀνυψῆσαι καὶ, ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν, εἰς θεὸν μετανοεῖν erinnert ebenfalls stark an den Hirten des Hermas, da in demselben fortwährend auf rasche Bekehrung, solange es noch Zeit ist, angedrungen wird (Vis. II, 2, 5; III, 5, 5; 9, 5; Sim. VI, 5, 2; IX, 19, 2; 20, 4; 21, 4; 22, 4; 26, 6 etc.). Man vergleiche besonders Sim. VI, 5, 2: ἡ ἀφροσύνη σου παράνομός ἐστι, καὶ οὐ θέλεις σου τὴν καρδίαν καθαρίσαι... βλέπε, Φησί, μήποτε ὁ χρόνος πληρωθῆ καὶ σὺ ἄφρων εὐρεθῆς.

Besonders hat nun aber Zahn ein Abhängigkeitsverhältnis konstatieren zu müssen gemeint zwischen Philad. 9, 1: αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία· πάντα ταῦτα εἰς ἐνότητα θεοῦ und Hermas Sim. IX, 4. 12. 15 ff. Dass unser Briefschreiber Christus nicht die πύλη wie Hermas, sondern die θύρα nennt, mag allerdings in der Erinnerung an Joh. 10, 7⁹ seinen Grund haben. Aber im übrigen ist die Übereinstimmung zwischen Philad. 9, 1 und Hermas Sim. IX gross und merkwürdig genug. Durch die Türe (πύλη) welche der Sohn Gottes ist, gehen nach

1) Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, S. 618 ff.

Hermas ein (εἰσελεθεῖν IX, 12) die alttestamentlichen Gerechten der ältesten Zeit, dann die Propheten, dann die Apostel, dann die grosse Masse der Gläubigen und sie werden alle zur Einheit zusammengefügt in dem Bau der *einen* Körper bildenden, wie aus *einem* Stein erbauten Kirche Gottes. Wir finden bei Hermas umständlich dargestellt was in Philad. 9, 1 wie in einem kurzen Auszug zum Ausdruck gebracht ist. Die Parallele ist so eng und merkwürdig, dass man sie ohne Voreingenommenheit nicht für zufällig wird erklären können. Den Abschluss des Hermasbuches, d. h. die specifisch christliche Endredaction desselben, wird man kaum vor 130 ansetzen dürfen. Es mag sich übrigens mit der Frage, ob unser Briefschreiber den Barnabasbrief oder den Hirten des Hermas gekannt und benützt hat, verhalten, wie es will. Denn unsere Briefe sind, wie wir gezeigt haben, jedenfalls abhängig von dem Brief des Polykarp an die Philipper in seiner ursprünglichen Gestalt und dieser Brief ist selbst erst zwischen 135 und 145, also rund ums Jahr 140 p. Chr. geschrieben. Ich kann mich hier jeder näheren Darlegung dieser Tatsache enthalten und mich dafür einfach berufen auf die vorhergehende Abhandlung über Polykarp und seinen Brief. Für die sechs kleinasiatischen Ignatiusbriefe folgt daraus, dass sie erst ums Jahr 150 p. Chr. geschrieben sein können.

2. *Das Verhältnis des Verfassers der sechs kleinasiatischen Briefe zu den Irrlehren seiner Zeit.*

Unser Briefschreiber ist ein eifriger Bekämpfer der Irrlehre. Aber es ist die Frage, ob er eine einzige oder zwei verschiedene Irrlehren im Auge hat. Diese Frage ist, wie wir glauben, mit Bestimmtheit dahin zu entscheiden, dass die judaistische und die gnostisch-doketische Irrlehre auseinandergehalten werden müssen ¹⁾. In den Briefen nach Ephesus, Tralles, Smyrna ist nur von der letzteren die Rede. In den Briefen nach Magnesia und Philadelphia dagegen wird nur vor dem Judaismus gewarnt. Es beruht auf einem Missverständnis, wenn man behauptet, dass in den beiden

1) Gegen Zahn, Ign. v. Ant. S. 365 ff.; Lightfoot, Ign. ² I, p. 363 ff.; Uhlhorn, Herz. R. E. ³ IX, S. 53; Pfeleiderer, Urchristentum ², II, S. 234 ff. etc.

zuletzt genannten Briefen der Judaismus und der Dokerismus zusammengeschmolzen sei. Sobald man sich klar macht, was eigentlich unter dem Judaismus zu verstehen ist, schwindet jenes Missverständnis von selbst. Durch die Combination beider Irrlehren setzt man sich aber nicht nur mit den Angaben der Briefe selbst in Widerspruch, sondern es kommt dann auch etwas heraus, was in sich nicht zusammenstimmt und was historisch völlig in der Luft schwebt.

Dass die Judaisten, vor denen im Brief nach Magnesia und nach Philadelphia gewarnt wird, keine Juden oder Judenchristen, sondern Heidenchristen waren, ergibt sich deutlich aus Philad. 6, 1: „Wenn euch Jemand Judaismus vorschwatzt, so höret nicht auf ihn, denn es ist besser von einem Beschnittenen Christentum zu hören, als von einem Unbeschnittenen Judentum“. Es sind von der Gemeinde sich absondernde, falschlehrende Sektierer (Philad. 3, 3; Magn. 8, 1), Leute, die wohl Jesum Christum im Munde führen, aber jüdisch leben (Magn. 10, 3), auf alte Fabeln Wert legen und das alttestamentliche Gesetz beobachten (Magn. 8, 1), den Sabbat statt des Herrntags feiern (Magn. 9, 1) und sich lieber mit einem andern Namen benennen statt mit dem Christennamen (Magn. 10, 1). Ihr Standpunkt wird am besten dadurch gekennzeichnet, dass sie erklären: „wenn ich es nicht in den alten Schriften (*ἐν τοῖς ἀρχαίοις*), d. h. im Alten Testament finde, im Evangelium glaube ich es nicht“, und dass sie auf den Einwurf: „es steht ja geschrieben“ antworten: „das ist die Frage“ (Philad. 8, 2). Offenbar haben diese Leute im Alten Testament die alles überragende, normative Offenbarungsquelle gesehen, während sie das Evangelium nur gelten lassen wollten, soweit es mit dem Alten Testament übereinstimmt. Einen andern als durch das Alte Testament bezeichneten Heilsweg, eine ausser und über dem Alten Testament stehende Heils offenbarung und Heilsbegründung durch Jesus Christus, neue Heilstatsachen wie die wunderbare Geburt Jesu als des Gottessohnes, seinen Tod als Versöhnungstod sowie seine Auferstehung wollten sie nicht anerkennen (vgl. auch Magn. 11). Jesus kann für sie nur der Bestätiger und vollendende Ausleger der alttestamentlichen Offenbarung gewesen sein. Diesen Judaisten gegenüber sucht unser Briefschreiber die Erhabenheit Christi über die

alttestamentlichen Priester, Patriarchen und Propheten sowie speciell die einzigartige Heilsbedeutung der im Evangelium statuierten Tatsachen der Geburt, des Leidens und der Auferstehung Christi ins Licht zu stellen. „Gut waren auch, heisst es Philad. 9, die Priester, besser aber ist der Hohepriester, dem das Allerheiligste, dem allein die Geheimnisse Gottes anvertraut sind. Er ist die Türe zum Vater, durch die Abraham, Isaak und Jakob, die Propheten, die Apostel und die Kirche eingehen. Alles dieses zur Einheit mit Gott. Etwas Einzigartiges nämlich enthält das Evangelium: die Ankunft unseres Herrn Jesu Christi, sein Leiden und seine Auferstehung. Denn die geliebten Propheten weissagten (nur) auf ihn, das Evangelium aber ist die Vollendung der Unverweslichkeit“ (vgl. auch Smyrn. 7 Schluss). Nicht gegenüber Doketen, die Christus nur einen Scheinleib zuschrieben und darum Geburt, Tod und Auferstehung Jesu verwarfen, wird hier auf diese Tatsachen der Nachdruck gelegt, sondern gegenüber Judaisten, die ihres alttestamentlichen Standpunktes wegen keine solche über die alttestamentliche Offenbarung hinausgehende, sie überbietende, neue Heilstatsachen gläubig anerkennen konnten. Und dasselbe ist der Fall in Magn. 9, 1, wo gesagt wird, dass einige leugnen, „dass am Tage des Herrn auch unser Leben aufgegangen ist durch ihn und seinen Tod, obgleich wir auch durch dieses Geheimnis den Glauben empfangen haben und um dieses Geheimnisses willen geduldig ausharren“. Auch hier handelt es sich nicht um die doketische Leugnung der Tatsache des Todes Jesu, sondern um die judaistische Leugnung seines Heilswertes.

Mit besonderer Vorliebe beruft sich unser Briefschreiber gegenüber den Judaisten natürlich auf die alttestamentlichen Propheten, weil er von ihnen sagen kann, dass sie im Geiste Christi Jünger gewesen seien (Magn. 9, 2), von seiner Gnade den Geist empfangen (Magn. 3, 1), ihm gemäss gelebt (Magn. 8, 2), auf ihn hin gepredigt, gehofft und gewartet haben, im Glauben an ihn erlöst und durch ihn auferweckt worden seien (Magn. 9, 2; Philad. 5, 2). Und wenn er nun Magn. 8, 2 von den Propheten sagt, dass sie inspiriert worden seien, um die Ungehorsamen zu überzeugen, dass *ein* Gott sei, der sich geoffenbart habe durch Jesus Christus, seinen Sohn, der sein aus dem Schweigen hervorgegangenes

Wort sei ¹⁾, so ist auch dieser Ausspruch nicht gegen die gnostische Leugnung der Einheit Gottes gerichtet, sondern gegen Judaisten, welche die specifisch christliche Lehre von der Gottheit Christi für unvereinbar erklärten mit der alttestamentlichen Lehre von der Einheit und Einzigkeit Gottes. Die Ungehorsamen (*ἀπειθοῦντες*) sind wie 1 Pe. 2, 8 die ungehorsamen Juden oder Judaisten. Der Briefschreiber will sagen: allerdings haben die Propheten verkündet, dass ein Gott ist, aber sie haben zugleich verkündet, dass dieser eine Gott, den auch wir Christen anerkennen, in Jesus Christus einen Sohn hat, durch den er sich geoffenbart hat (vgl. auch Magn. 7, 2). Mit der Lehre, dass ein Gott ist, reimt sich die Lehre von dem Gottessohn Jesus Christus auch nach der prophetischen Verkündigung wohl zusammen, und wenn unser Briefschreiber bei dieser Gelegenheit Jesus Christus als das aus dem Schweigen hervorgegangene Wort Gottes bezeichnet, so will er damit den Judaisten gegenüber die volle Neuheit und einzigartige Bedeutung der christlichen Offenbarung zur Geltung bringen.

Eine dem Standpunkt dieser Judaisten entsprechende alttestamentliche Glaubensrichtung, die sich ablehnend verhält gegen die specifisch christlichen Heilslehren, haben wir in der Grundlage des ersten und zweiten Clemensbriefes, des Pastor Hermae, des ersten Petrusbriefes und des Jakobusbriefes nachzuweisen gesucht. Der Judaismus, den unser Briefschreiber in den Briefen an die Magnesier und Philadelphier bekämpft, ist ein Ausläufer dieser Richtung. Für die Zeit der kleinasiatischen Ignatiusbriefe wird man allerdings aus der Bekämpfung dieses Judaismus nicht viel Bestimmtes ableiten können. Aber man wird doch annehmen dürfen, dass dieser Judaismus kaum lange über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus bestanden haben wird.

Wichtiger für die chronologische Frage ist der in den Briefen nach Ephesus, Tralles und Smyrna bekämpfte gnostische Doketismus. Die doketischen Häretiker (Trall. 6), gegen welche unser Briefschreiber sich richtet, sind Leute, die Jesum Christum gleichsam mit Gift vermischen (so mit Lightfoot Trall. 6), indem sie leugnen,

1) Mit Zahn und Lightfoot ist zu lesen: *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών.*

dass Christus ein aus Maria geborener Mensch von Fleisch und Blut gewesen sei, der wahrhaft gelitten habe, gestorben und auferstanden sei. Seine Menschheit, sein Leiden und Sterben sei nur Schein gewesen (Eph. 7; Trall. 9, 10; Smyrn. 2—6). Demgemäss erkennen diese Irrlehrer auch die Eucharistie nicht als das Fleisch Christi an, das für unsere Sünden gestorben und durch Gottes Güte auferweckt ist (Smyrn. 7), und scheinen auch bei den Gläubigen nicht eine fleischliche, sondern nur eine pneumatische Auferstehung anzunehmen (Smyrn. 4, 5). Unser Briefschreiber verheisst diesen Leuten keinen Anteil an der Auferstehung (Smyrn. 7), vielmehr zur Strafe ein ihrer Lehre entsprechendes körperloses und dämonisches, d. h. gespensterhaftes Dasein (Smyrn. 2). Und da der Verfasser unserer Briefe so nachdrücklich warnend auf das Gericht weist, dem selbst die himmlischen Mächte verfallen, wenn sie an das Blut Christi nicht glauben, so kann man daraus schliessen, dass die Irrlehrer auch das Gericht gelegnet haben (Smyrn. 6). Es scheinen umherziehende Missionare zu sein, die den Samen jener Irrlehre auszustreuen suchen (Eph. 9), Leute von vertrauenerweckendem Auftreten (Pol. 3), die trügerisch den Christennamen führen (Eph. 7), von denen man weder öffentlich noch zu Hause reden muss (Smyrn. 7, 2), vor denen man vielmehr zu fliehen hat, wie vor den gefährlichen Bissen toller Hunde und wilder Tiere (Eph. 7; Smyrn. 4). Ihr Mangel an christlicher Nächstenliebe zeigt ihr wahres Wesen (Smyrn. 6).

Dass man es mit Gnostikern zu tun hat, darauf weist schon die Disputiersucht, die ihnen zugeschrieben wird (Smyrn. 7).

Eine noch deutlichere Andeutung ihres gnostischen Charakters scheint in der Frage (Eph. 17) enthalten zu sein: *διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γινώσιν, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός; τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέποιμθεν ἀληθῶς ὁ κύριος.*

Wenn wir fragen, was für gnostisch-doketische Irrlehrer unser Briefschreiber im Auge hat, so könnte man aus Smyrn. 5, 3 (vgl. 2, 2) schliessen, dass der Doketismus zu seiner Zeit keine singuläre Erscheinung war und dass er nicht bloss an ein einzelnes gnostisches Schulhaupt, sondern an verschiedene gedacht hat. Sagt doch der Verfasser unserer Briefe an der genannten Stelle,

dass er verschiedene Vertreter dieser Lehren kenne, deren Namen er aber nicht aufzeichnen wolle, da es Ungläubige seien (Smyrn. 2, 2; 5, 3). Doch können sich diese Worte auch auf verschiedene in Kleinasien wirkende Vertreter einer und derselben gnostischen Schule beziehen. Und dafür scheint besonders der Schluss von Smyrn. 5 zu sprechen, wo der Verfasser sagt, dass er dieser Leute erst Erwähnung tun wolle, wenn sie sich bekehrt haben zu dem Leiden, welches unsere Auferstehung ist.

Einen Repräsentanten der in unsern Briefen bekämpften doketischen Gnosis könnte man zunächst in Saturnil finden, um so mehr, da dieser geradeso wie unser Briefschreiber in Antiochien in Syrien zu Hause war. Nach Saturnil war Christus, den der Urvater zur Erlösung sandte, ohne Geburt, Leiblichkeit und Gestalt (*ἀγέννητον, ἀσώματον, ἀνείδεον*), nur dem Scheine nach ein Mensch (*δοκῆσει δὲ ἐπιπεφηνέντι ἄνθρωπον*), so dass bei ihm auch von einem wirklichen Leiden, Sterben und Auferstehen keine Rede sein konnte. Auf diesen mit Askese verbundenen Doketismus Saturnils scheint die Polemik unseres Briefschreibers im Allgemeinen wohl zu passen. Allein dass die Lehre Saturnils gerade für die Gemeinden Kleinasiens gefährlich zu werden drohte, ist nicht wahrscheinlich und noch unwahrscheinlicher ist, dass zur Zeit des Verfassers unserer Briefe, die doch nach dem Philipperbrief des Polykarp, also nach 140—145 p. Chr. geschrieben sein müssen, der den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts angehörige Duketismus des Saturnil noch im Vordergrund des Interesses gestanden habe.

Man hat denn auch zur Erklärung des in unsern Briefen bekämpften Duketismus neben Saturnil noch seinen etwas jüngeren Zeitgenossen Basilides heranziehen wollen, der nach dem von Irenaeus überlieferten System ebenfalls Duket gewesen ist. Man meinte selbst geltend machen zu können, dass unser Briefschreiber positiv von der Lehre des Basilides beeinflusst sei. Zum Beweise dessen hat man sich auf Trall. 5, 2 (vgl. Smyrn. 6, 1) berufen, wo es heisst: „Denn auch ich bin, wenn ich gleich gefesselt bin und die himmlischen Dinge und die Stellungen der Engel und das Verhältnis der Archonten zu einander zu verstehen vermag, darum nicht schon ein Jünger“. Hierin soll eine

Bezugnahme liegen auf die Lehre des Basilides von der höheren Geisterwelt und ihrer räumlichen Verteilung über 365 Himmel, zumal da der von unserem Briefschreiber gewählte Ausdruck *τοποθεσίαι ἀγγελικαί*, nach Kreyenbühl's Bemerkung, ziemlich genau dem in der lateinischen Übersetzung des Irenaeus (I, 24, 7) vorkommenden Ausdruck *coelorum locales positiones* entspreche ¹⁾. Tatsächlich ist das eine sehr oberflächliche Berührung. Denn von der Verteilung der Engel über die sieben Himmel ist schon in den Testamenten der 12 Patriarchen (Test. Lev. 3) die Rede. Jedenfalls liesse sich das, was unser Briefschreiber sagt, ebensogut aus dem Einfluss Saturnils erklären. Denn auch dieser kennt die abgestuften Hierarchien der Erzengel, Engel, Kräfte und Mächte, sowie die sieben Sphären der weltschöpferischen Archonten. Doch wie dem sein möge. An Basilides als Hauptvertreter des von ihm bekämpften Doketismus kann unser Briefschreiber in keinem Fall gedacht haben. Macht er doch den Doketen, die er im Auge hat, immer wieder vornehmlich dies zum Vorwurf, dass sie behaupten, Christus habe nur zum Schein gelitten. Das passt auf Basilides in keiner Weise. Denn nach ihm hat Christus überhaupt nicht gelitten, sondern wurde Simon von Cyrene an seiner Statt gekreuzigt. Ebenso wenig passt auf Basilides und seine Anhänger dies, dass nach Smyrn. 5, ² die Doketen, welche leugnen, dass Christus im Fleisch gekommen sei, unsern dem Martyrium entgegengehenden Briefschreiber loben. Basilides nämlich hat das Martyrium verachten und verbieten lassen. Endlich aber hätte unser Briefschreiber, wenn er sich speciell gegen Basilides richten würde, vom Libertinismus des Basilides nicht schweigen können.

Hinter dem Doketismus, den unser Briefschreiber bekämpft, dürfte wohl ein anderes Schulhaupt stecken. Wenn er an die Ephesier (9, 1) schreibt: „Ich habe erfahren, dass gewisse Personen von dort her durchgekommen sind, mit schlechter Lehre. Ihr habt sie ihre Saat unter euch nicht austreuen lassen“, so scheint dies auf eine von Westen kommende, missionseifrige gnostisch-doketische Sekte zu weisen, die gerade auch in Kleinasien für

1) Das Evangelium der Wahrheit, I, S. 336. Vgl. Pfeiderer, Urchristentum ², II, S. 240 ff.

ihre Lehre Propaganda macht. Dies lässt an Marcion und seine Schule denken, auf die auch sonst alle in unsern Briefen angeführten Kennzeichen passen.

Die Trennung von Fleisch und Geist hat Marcion sowohl in seiner Christologie als in seiner Ethik aufs strengste durchgeführt. Der Verfasser unserer Briefe stellt dieser Scheidung die Lehre von der Einheit von Fleisch und Geist mit dem grössten Nachdruck gegenüber. Marcion war Doker, der den Erlöser ohne Geburt im 15. Jahr des Tiberius in einem Scheinkörper hat auftreten und von den Anhängern des Demiurgen hat gekreuzigt werden lassen, ohne dass ihn, den Unkörperlichen, das Leiden und Sterben wirklich getroffen hätte. Ebenso aber hat Marcion seinen Principien gemäss auch die Auferstehung des Leibes und das Gericht verworfen. Damit entspricht Marcion den Hauptmerkmalen des in unseren Briefen bekämpften gnostischen Dokerismus (vgl. oben).

Wir möchten uns aber zu Gunsten unserer Ansicht speciell noch auf die Ausführung in Eph. 19 berufen, die uns nur aus dem Gegensatz gegen Marcion recht verständlich zu werden scheint. Wenn es da heisst: „Und dem Fürsten dieser Welt blieb die Jungfrauschaft Marias und ihre Geburt verborgen und ebenso auch der Tod des Herrn. Drei laut rufende Mysterien, die in der Stille Gottes vollbracht wurden“, so liegt diesen Worten ohne Zweifel 1 Kor. 2, 7. 8 zu Grunde: „Was wir reden, ist Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgene, welche Gott verordnet hat vor aller Zeit zu unserer Herrlichkeit, die keiner von den Herrschern dieser Welt erkannt hat; denn wenn sie sie erkannt hätten, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt“. Auf diese Stelle hat auch Marcion sich berufen und den Messias vom Demiurgen und seinen Anhängern ans Kreuz schlagen lassen, ohne dass der Demiurg gewusst hätte, was dieser Tod bedeutete und welchen Nachteil er ihm selber bringen sollte. Ebenso hat offenbar unser Briefschreiber parallel mit Marcion auf Grund von 1 Kor. 2, 7. 8 angenommen, dass der Fürst dieser Welt die Bedeutung des Todes Christi nicht kannte, da er seine Kreuzigung sonst nicht zugegeben hätte. Aber unser Verfasser fügt vor dem Tod Christi, von dem in 1 Kor. 2, 7. 8 allein die Rede ist, noch die Jungfrauschaft

Marias und ihre Geburt in den Zusammenhang ein und stellt sie in erster Linie als die Mysterien vor, die dem Teufel in ihrer Bedeutung verborgen geblieben waren. Ja auf diese Punkte kommt es dem ganzen Zusammenhang nach in Eph. 19 dem Verfasser eigentlich an. Wie ist das zu erklären? Wir meinen: aus dem Gegensatz gegen Marcion. Nach diesem nämlich ist Christus ohne Geburt im 15. Jahr des Tiberius auf Erden erschienen und vom Demiurgen anfänglich für seinen Messias gehalten worden. Wohl im Blick auf die Versuchungsgeschichte der Evangelien muss unser Briefschreiber zugeben, dass der Herrscher dieser Welt Christus allerdings nicht schon früher bemerkt hat. Aber das erklärt sich nach ihm nicht daraus, dass Christus erst jetzt ohne vorhergehende Geburt auf Erden erschienen ist, sondern daraus, dass die Jungfrauschafft der Maria und ihre Geburt dem Herrscher dieser Welt, jedenfalls was ihre Bedeutung betrifft, verborgen geblieben sind. Die Tatsächlichkeit der wunderbaren Geburt Christi aus Maria ist aber darum doch verbürgt durch die Erscheinung des Sterns, durch welchen den Aeonen bekannt gegeben wurde, dass Gott in Menschennatur zur Erneuerung ewigen Lebens auf Erden gekommen sei.

Hier ist, wie ich meine, die polemische Bezugnahme auf Marcions Lehre mit Händen zu greifen.

Auf Marcion und die Marcioniten mit ihrer einseitigen Betonung des Glaubens und ihrem asketischen Rigorismus passt aber auch der gegen die Doketen unserer Briefe gerichtete Vorwurf, dass sie es an barmherziger Liebe gegen Wittwen, Waisen, Bedrängte, Gefangene und andere Notleidende fehlen lassen (Smyrn. 6, 7).

Ebenso ist gegenüber Marcion und seinen Anhängern, die strenge Asketen waren und speciell auch die Ehe verwarfen und in der Abtötung des Fleisches den Weg zur Seligkeit erblickten, die Warnung unserer Briefe verständlich, dass wer keusch zu leben vermöge, es tun soll ohne Selbstruhm zur Ehre des Fleisches Christi (Pol. 5). Und wenn die Doketen unsern Briefschreiber, der dem Martyrium entgegengeht, loben (Smyrn. 5, 2), so lässt sich auch dies wieder gerade von den Anhängern Marcions verstehen, da dieser das Martyrium empfohlen hat.

Wollte man gegen diese Zurückführung der in unsern Briefen

bekämpften doketischen Irrlehre auf Marcion geltend machen, dass unser Briefschreiber, falls er Marcion im Auge gehabt hätte, doch auch gegen dessen Zweigötterlehre hätte polemisieren müssen, so ist dieser Einwand ohne Bedeutung. Neben den christologischen Interessen, die er Marcion gegenüber zu verteidigen hatte, trat jener Punkt für unsern Briefschreiber ganz in den Hintergrund, um so mehr, da er mit seiner Vorstellung von dem Gott und Christus gegenüberstehenden Herrscher dieser Welt (Eph. 19) sich von Marcions Unterscheidung zwischen dem guten Gott und dem Schöpfergott nur wenig entfernte.

Wenn nun der Dokerismus, den unser Briefschreiber bekämpft, derjenige Marcions und seiner Anhänger ist, so können unsere Briefe erst um 150 p. Chr. geschrieben sein. Denn seit 144 p. Chr. ist Marcion mit seiner Lehre hervorgetreten und um 150 hat er nach dem Zeugnis Justins (1. Apol. 26. 58) schon in allen Ländern Anhänger gehabt. Später können unsere Briefe nicht geschrieben sein, denn den Valentinianismus und besonders den Montanismus hat ihr Verfasser noch nicht gekannt. Was wir aus den literarischen Beziehungen unserer Briefe hinsichtlich ihrer Entstehungszeit erschlossen haben, wird also durch dieses Resultat bestätigt.

3. *Die kirchlichen Verfassungsverhältnisse, wie sie unsere Briefe schildern.*

In den sechs kleinasiatischen Ignatiusbriefen finden wir das dreifach abgestufte Gemeindeamt des Bischofs, der Presbyter und der Diakonen mit so scharfer Unterscheidung der drei Ämter und mit so bestimmter Betonung der monarchischen Stellung des Bischofs vorausgesetzt wie in keinem andern althechristlichen Schriftstück aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Dieses dreifache Amt und seine unbedingte Anerkennung und Respectierung seitens der Gläubigen ist die Bürgschaft für die Einheit der Gemeinde und gegen ihre schismatische oder häretische Zersplitterung (Eph. 2, ²⁰; Trall. 7; Philad. 4, 8; Smyrn. 8; Polyk. 6). Ohne diese Ämter gibt es überhaupt keine Kirche bezw. Gemeinde, die diesen Namen verdient (Trall. 3). Der Bischof

führt den Vorsitz an Gottes Statt, die Presbyter an Stelle des Apostelrates, während die Diakonen mit dem Dienst Jesu Christi betraut sind (Magn. 6). Darum soll man dem Bischof Ehre beweisen und gehorchen als dem Abbild des Vaters, den Presbytern wie dem Synedrium Gottes und dem Kollegium der Apostel, und die Diakonen achten wie Jesus Christus oder wie Gottes Gebot (Trall. 2. 3. 7; Philad. 4; Smyrn. 8). Wer ohne Bischof, Presbyterium und Diakonen etwas tut, ist nicht rein am Gewissen (Trall. 7, vgl. Magn. 8).

Was aber vom dreifachen Gemeindeamt überhaupt gesagt wird, gilt ganz besonders vom Bischof. Mit dem Bischof, den man wie den Herrn selbst ansehen muss (Eph. 6), muss man so verbunden sein, wie die Kirche mit Jesus Christus und dieser mit dem Vater, damit alles zur Einheit zusammenstimme (Eph. 5; Magn. 13). Denn Gemeinschaft mit dem Bischof ist Einheit mit Gott (Philad. 8). Man darf dem Bischof nicht widerstreben, will man Gott untertan sein (Eph. 5). Denn wer dem Bischof gehorcht, gehorcht nicht ihm allein, sondern dem Vater Jesu Christi, dem Bischof aller (Magn. 3). Nur wer dem Bischof untertan ist wie Jesus Christus, lebt nicht nach Menschenweise, sondern nach Christus (Trall. 2). Alle die Gottes sind und Jesu Christi, halten es mit dem Bischof (Philad. 3), während diejenigen, die hinter dem Rücken des Bischofs etwas tun, dem Teufel dienen (Smyrn. 9). Wo der Bischof sich zeigt, da sei auch die Gemeinde, wie da, wo Christus Jesus ist, auch die allgemeine Kirche ist (Smyrn. 8). Ohne den Bischof darf man keine kirchliche Handlung verrichten (Smyrn. 8; Philad. 7; Polyk. 4). Nur die Eucharistie soll als die rechte gelten, die unter dem Bischof stattfindet oder unter seinem Beauftragten. Und wie man ohne den Bischof kein Liebesmahl halten darf, so darf man ohne ihn auch nicht taufen (Smyrn. 8). Auch für diejenigen, die in die Ehe treten wollen, geziemt es sich, ihre Verbindung mit Zustimmung des Bischofs zu vollziehen, damit ihre Ehe dem Herrn gemäss sei und nicht eine Sache sinnlicher Lust. Denn nur was der Bischof billigt, ist auch Gott wohlgefällig, damit alles was geschieht, sicher und fest sei (Smyrn. 8).

Das Mitgeteilte beweist, dass die sechs kleinasiatischen Ignatius-

briefe, was die Einzelgemeinden betrifft, schon sehr entwickelte und ausgebildete Verfassungsverhältnisse voraussetzen. Man hat nun freilich im Interesse der Echtheit unserer Briefe und im Interesse einer möglichst frühen Datierung derselben die Bedeutung dieser Tatsache auf alle Weise abzuschwächen gesucht. Réville hat gemeint, dass der Verfasser unserer Briefe in den letzteren mehr sein Verfassungsideal zeichne als den wirklichen Zustand und dass nicht einzusehen sei, warum unser Briefschreiber ein solches Idealbild nicht schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts habe entwerfen können. Allein es kann gar keinem Zweifel unterliegen, dass nach unsern Briefen das dreifach abgestufte Gemeindeamt mit dem Bischof als dem monarchischen Haupt und Leiter der Gemeinde, mit den Presbytern als den Gliedern eines ihm zur Seite stehenden und ihn unterstützenden Collegiums und mit den Diakonen als zu respectierenden, wenn auch untergeordneten Amtsträgern in den kleinasiatischen Gemeinden tatsächlich zurechtbesteht. Und die Belehrungen, Mahnungen, Ratschläge und Wünsche, die unser Briefschreiber hinsichtlich der Gemeindeverfassung zum Besten gibt, dienen nicht dazu, einen neuen Zustand zu begründen, sondern entsprechen dem bestehenden Zustand und suchen diesen nur gegenüber aus früherer Zeit noch nachwirkenden freieren Gewohnheiten, besonders aber gegenüber neuen Gefahren noch weiter zu befestigen.

So wenig es richtig ist, dass unser Briefschreiber, wo er vom kirchlichen Amte redet, wesentlich nur sein Ideal davon entwerfe, ebensowenig wird man Réville zustimmen können, wenn er sagt: „Der Bischof hat in dieser ersten Form kirchlicher Verfassung noch weder sacerdotalen noch auch katholischen Charakter, sondern er ist der geistliche und sittliche Leiter seiner Gemeinde, vielmehr vergleichbar dem Pastor einer pietistischen Gemeinde als einem Bischof nach heutigem Begriff des Worts“. Eine schiefere Vergleichung als diese letztere ist kaum möglich. Der sacerdotale und katholische Charakter wird dem Bischof der Ignatiusbriefe mit Unrecht abgesprochen. Wenn man ohne den Bischof keine kirchliche Handlung verrichten, nicht taufen und kein Liebesmahl halten darf, wenn nur die Eucharistie giltig ist, die unter dem Bischof oder seinem Beauftragten geschieht (Magn. 4;

Smyrn. 8, 1. 2), und wenn man ohne Bischof, Presbyter und Diakonen nicht innerhalb des Altars sein und des Brotes Gottes teilhaftig werden kann (Trall. 7, 2; Eph. 5, 2; Philad. 4), so wird man doch dem Bischof und wohl auch den Presbytern einen gewissen sacerdotalen Charakter, wenn auch noch nicht in der vollen Ausprägung der späteren Zeit zuerkennen müssen. Und katholischen Charakter hat der Bischof der Ignatiusbriefe sehr sicher. Ohne den Bischof, die Presbyter und die Diakonen kann ja nach ihnen von einer *ἐκκλησία* keine Rede sein. (Trall. 3). Und zwar steht der Bischof zur Einzelgemeinde in demselben Verhältnis, in dem Jesus Christus zur katholischen, d. h. zur allgemeinen Kirche steht (Smyrn. 8). Nur durch den sichtbaren Bischof, den Stellvertreter des unsichtbaren, wird die Einzelgemeinde ein Glied der katholischen oder allgemeinen Kirche, deren Haupt Jesus Christus bzw. Gott ist (Magn. 3, 2; Smyrn. 1, 2; 8, 2; Eph. 4, 2; 9, 1; Trall. 11, 2). Diese katholische oder allgemeine Kirche besteht also aus einer Vielheit von je unter einem Bischof stehenden Einzelgemeinden und dementsprechend versichert denn auch unser Briefschreiber, dass es über die ganze Welt hin Bischöfe gebe (Eph. 3). Diese fundamentale, constitutive Bedeutung, welche das kirchliche Amt, speciell das des Bischofs, für die Kirche hat, ist katholisch. Wenn Pfeleiderer, der in der Hauptsache Réville zustimmt, speciell noch behauptet, in den Ignatiusbriefen beruhe die Autorität des Bischofs nur auf der praktischen Zweckmässigkeit und Notwendigkeit einer festen Organisation, ohne dass noch eine bestimmte Theorie aufgestellt werde über das Princip, auf Grund dessen der Bischof diese Autorität beanspruche, so ist auch dies nicht richtig.

Allerdings sind die Bischöfe in unsern Briefen nicht wie bei Irenaeus die Nachfolger der Apostel und als solche die Träger der richtigen Tradition. Aber die Vorstellung von der Succession der Bischöfe von den Aposteln ab wird unserem Briefschreiber doch nicht ganz unbekannt gewesen sein. Denn sie findet sich im Grund schon im ersten Clemensbrief (c. 44). Unser Briefschreiber macht aber für seine Zwecke lieber von einer andern Theorie Gebrauch, von einer Theorie, die viel besser seinem ganzen System entsprach, und zu der er den Ansatz schon im

Philipperbrief des Polykarp fand (5, 3). Die Bischöfe sind nach ihm die Stellvertreter Gottes und Christi in den Einzelgemeinden. Sie sind von Gott in seinen Haushalt gesandt, im Sinne Jesu Christi eingesetzt und nach seinem Willen durch den heiligen Geist gestärkt und bestätigt (Magn. 3, 2; Eph. 6; Smyrn. 8, 2; Philad. inser.).

Wie Christus der Sinn des Vaters ist, so sind die Bischöfe im Sinne Christi, und ziemt es sich darum für die Gläubigen mit des Bischofs Sinn zusammenzugehen (Eph. 3, 4). Wer den sichtbaren Bischof täuscht, betrügt den unsichtbaren (Magn. 3, 2), wer dagegen den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt (Smyrn. 9, 1). So beruht die Stellung und Autorität des Bischofs auf einem jus divinum, das unserem Briefschreiber auch durch den Geist bezeugt wird (Philad. 9, 1).

Auf welche Zeit nun werden wir durch die in unsern Briefen dargelegten Verfassungsverhältnisse gewiesen? Im ersten und zweiten Clemensbrief, im Hirten des Hermas, in der Didache ist überall nur von einer Mehrzahl von Presbytern bzw. Episkopen die Rede. Auch der erste Petrusbrief redet von Presbytern (vgl. auch Jak. 5, 14), deren Aufgabe das ἐπισκοπεῖν ist (5, 1. 2). Ebenso bezeugt der Brief des Polykarp (5, 3), dass die Gemeinde zu Philippi unter der Leitung von Presbytern steht. Von einem einzelnen ἐπίσκοπος, der als das eigentliche Haupt der Gemeinde über den Presbytern stehen würde, findet sich in all diesen Schriften keine Spur.

Doch wird man sagen: das alles bezieht sich auf die Kirche des Westens. Im Osten, speciell in Syrien und Kleinasien könnten die Zustände schon früher andere gewesen sein. Sehen wir, was in dieser Beziehung sich feststellen lässt. In der Apostelgeschichte (20, 17. 28) wird in Ephesus eine Mehrzahl von Presbytern, die auch Episkopen heissen, vorausgesetzt. Der Epheserbrief (4, 11) redet von Aposteln, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrern. Was die Pastoralbriefe betrifft, so liegt jedenfalls nach dem Brief an Titus (1, 5. 7) die Leitung der Gemeinde in den Händen von Presbytern und ist der Titel πρεσβύτερος gleichbedeutend mit dem Titel ἐπίσκοπος. Ebenso werden wir darum auch die Angaben in dem nach Ephesus bestimmten ersten Timotheusbrief (3, 1 ff.;

3, 8 ff.; 4, 14; 5, 17. 19) zu verstehen haben, zumal da in 3, 1. 8 neben dem Bischofsamt unmittelbar das der Diakonen genannt wird. Besonders wichtig ist für unsere Frage der Brief des Polykarp von Smyrna an die Philipper. Wie Polykarp in seinem Brief nur von Presbytern und Diakonen zu Philippi redet, so bezeichnet er auch sich selbst nicht als Bischof, sondern fasst sich offenbar mit den Presbytern zusammen in den Worten: *Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι*, obgleich er ohne Zweifel an der Spitze der Presbyter und der Gemeinde von Smyrna stand. Hier haben wir offenbar die unmittelbare Vorstufe zu den Verfassungsverhältnissen, wie sie in den Ignatiusbriefen geschildert werden.

Zur Zeit der Ignatiusbriefe haben sich die Dinge bereits weiter entwickelt und ist es zu einer scharfen, principiellen Unterscheidung zwischen dem Bischofsamt und dem Presbyteramt gekommen. Lange kann freilich dieser Zustand noch nicht bestanden haben. Der Umstand, dass unser Briefschreiber es für nötig achtet, mit allem Nachdruck für die Autorität des Bischofs einzutreten, und die Tatsache, dass viele um den Bischof sich nicht bekümmern (Magn. 4 vgl. Smyrn. 8 u. Trall. 7), dass der Mangel besonderer charismatischer Begabung und ehrwürdigen Alters seine Stellung und Geltung unter Umständen bedrohen kann (Eph. 6; Magn. 3) und dass selbst die Presbyter gelegentlich an ihre Pflicht erinnert werden müssen, den Bischof zu erquickern (Trall. 12), zeigen deutlich, dass der monarchische Episkopat zur Zeit der Ignatiusbriefe noch eine verhältnismässig junge Einrichtung ist, die sich noch fester und tiefer einleben und einbürgern muss. Im übrigen zeigen aber unsere Briefe doch so entwickelte Verfassungsverhältnisse, wie wir sie in keiner andern Schrift aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts finden. Man hat daher allen Grund, die Briefe an den Schluss dieses Zeitraums zu setzen und um 150 p. Chr. zu datieren.

Zur Bestätigung dieses Datums kann auch noch auf die Tatsache gewiesen werden, dass in unsern Briefen zum ersten Mal von der *καθολικὴ ἐκκλησία* geredet wird (Smyrn. 8, 2). Der Ausdruck bedeutet hier allerdings einfach noch die allgemeine Kirche im Gegensatz zur Einzelgemeinde. Aber daraus eine besonders

frühe Abfassung unserer Briefe zu folgern, ist doch eine sonderbare Logik. Der Ausdruck kommt sonst weder im Neuen Testament, noch in den Schriften der Apostolischen Väter vor, wohl aber im Schreiben der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium des Polykarp (Inscr. 8, 1; 16, 2; 19, 2) und im Muratorischen Fragment. Und wenn nun auch hier der Ausdruck bereits eine technisch-dogmatische Bedeutung bekommen hat, so muss doch die einzige Stelle, an welcher der Ausdruck vorher, wenn auch noch in undogmatischem Sinne gebraucht wird, zwar nicht in unmittelbare, aber doch in möglichste Zeitnähe zu jenen andern Stellen gebracht werden. Da nun das Martyrium Polykarps bald nach dem 23. Februar 167 verfasst sein muss, so passt dazu sehr gut das Datum um 150 p. Chr. für unsere Briefe.

Auf dieses Datum sind wir von den verschiedenen Seiten aus, von denen aus wir die Briefe untersucht haben, gleichmässig geführt worden und wir möchten schliesslich zur Empfehlung desselben speciell noch auf zwei Punkte weisen.

Wenn Polykarp, wie wir zeigten, am 23. Februar 167 p. Chr. 86 Jahre alt gestorben ist, so kann nicht schon unter Trajan, d. h. 50 bis 60 Jahre früher, der letzte Brief der Ignatianischen Briefsammlung an ihn gerichtet worden sein. Denn in diesem Brief wird Polykarp nicht bloss als hochangesehener, sondern auch als betagter Mann geschildert, der dem Ende seines irdischen Lebens nicht mehr ferne ist. Nennt ihn doch der Briefschreiber den gottseligsten Polykarp (7, 2), dessen unsträfliches Antlitz gesehen zu haben, er sich rühmen darf (1, 1), und sagt er doch ausdrücklich von ihm: „die Zeit verlangt nach dir, wie Steuerleute nach Winden und der vom Sturm Bedrängte nach dem Hafen, um zu Gott zu gelangen“. Das alles erklärt sich am Besten, wenn wir annehmen, dass der Brief an Polykarp mit den andern kleinasiatischen Ignatiusbriefen um 150 p. Chr. geschrieben ist. Damals war Polykarp 69—70 Jahre alt.

Zu gleichen Erwägungen führt eine andere Wahrnehmung. Im Martyrium des Polykarp 17, 2 ist von einer gewissen Alke, der Schwester des Niketas, des Vaters des Irenarchen Herodes von Smyrna die Rede. Dass dieselbe hier besonders erwähnt wird, hat nur dann einen Sinn, wenn man voraussetzt, dass die

Alke den Christen in Philomelium wohl bekannt war. Sie muss also in der Christengemeinde von Smyrna eine hervorragende Rolle gespielt haben. In der Tat wird auch in den Briefen an die Smyrnäer (13, ²) und an Polykarp (8, ³) einer Alke als eines hervorragenden Mitglieds der Christengemeinde von Smyrna gedacht, so dass man annehmen muss, dass die Alke hier und die Alke dort eine und dieselbe Person gewesen sei. Das aber ist nicht möglich, wenn im Gegensatz zum Martyriumsbericht, der bald nach dem 23. Februar 167 verfasst sein muss, die Briefe schon unter Trajan geschrieben wären. Ganz anders dagegen wird die Sache, wenn die Briefe um 150 p. Chr. zu datieren sind. Dann versteht es sich leicht, dass die Alke als hochangesehene smyrnäische Christin sowohl hier als dort erwähnt wird. Die Zeit um 150 dürfen wir also mit gutem Grund als die Abfassungszeit der sechs kleinasiatischen Ignatiusbriefe betrachten.

IV. DIE ZEIT DES RÖMERBRIEFS.

Zur Ermittlung der Entstehungszeit des Ignatianischen Römerbriefs gilt es wieder vornehmlich sein Verhältniß zur neutestamentlichen und überhaupt altchristlichen Literatur festzustellen.

Unter den Paulinischen Briefen hat sein Verfasser in erster Linie vom 1. Korintherbrief Gebrauch gemacht, wie die folgenden Parallelen zeigen.

Rom. 4, 3: ἀπελεύθερος Ἰησοῦ Χριστοῦ.	1 Kor. 7, 22: ἀπελεύθερος κυρίου.
Rom. 5, 1: ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι.	1 Kor. 4, 4: ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι.
Rom. 6, 1: καλὸν μοι ἀποθανεῖν διὰ Ἰησοῦν Χριστόν, ἢ βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς.	1 Kor. 9, 15: καλὸν γάρ μοι μάλλον ἀποθανεῖν ἢ τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει.
Rom. 9, 2: ἐγὼ γὰρ αἰσχύνομαι ἐξ αὐτῶν λέγεσθαι· οὐδὲ γὰρ ἄξιός εἰμι, ὧν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρομα, ἀλλ' ἠλέημαι τις εἶναι, ἐὰν θεοῦ ἐπιτύχω.	1 Kor. 15, 8—10: ἔσχατον δὲ πάντων, ὡσπερὶ τῷ ἐκτρόματι, ὧφθη καί μοι. ἐγὼ γάρ . . . οὐκ εἰμι ἰκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος . . . χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι, ὃ εἰμι.
	1 Kor. 7, 25: ὡς ἠλεημένος.

Was den 2. Korintherbrief betrifft, so läßt sich mit 2 Kor. 4, 18: *μη̄ σιοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα . . . τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκιρα* vergleichen: *οὐδὲν Φαινόμενον ἀγαθόν* in Rom. 3, 3.

An den Galaterbrief erinnert die folgende Parallele:

Rom. 7, 2: ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται.	Gal. 6, 14: ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ τῷ κόσμῳ.
------------------------------------	--

Mit dem Philipperbrief (2, 17) stimmt der Ignatianische Römerbrief (2, 2 und 4, 2) in der Anwendung der Begriffe *σπονδισθῆναι* und *θυσία* überein.

Was den Epheserbrief betrifft, so lässt sich vergleichen:

- | | |
|---|---|
| Rom. 2, 1: οὐ θέλω ὑμᾶς ἀνθρω-
παρεσκῆσαι, ἀλλὰ θεῶ. | Eph. 6, 6: μὴ . . . ὡς ἀνθρωπάρεσ-
κοι, ἀλλ' ὡς . . . ποιοῦντες τὸ θέλημα
τοῦ θεοῦ. |
| Rom. 6, 2: ἐκεῖ παραγεγόμενος
ἄνθρωπος ἔσομαι. | Eph. 4, 13: εἰς ἄνδρα τέλειον.

4, 24: ἐνδύσασθε τὸν καινὸν ἄνθρω-
πον. |

Zu den Thessalonicher- und Pastoralbriefen seien die folgenden Berührungen erwähnt:

- | | |
|--|---|
| Rom. 2, 1: οὐ θέλω ὑμᾶς ἀνθρω-
παρεσκῆσαι, ἀλλὰ τῷ θεῷ. | 1 Thess. 2, 4: οὐχ ὡς ἀνθρώποις
ἀρέσκοντες, ἀλλὰ θεῷ. |
| Rom. 10, 3: ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ
Χριστοῦ. | 2 Thess. 3, 5: εἰς τὴν ὑπομονὴν
τοῦ Χριστοῦ. |
| Rom. 9, 2: ἀλλ' ἠλέημαί τις εἶναι. | 1 Tim. 1, 13: ἀλλὰ ἠλεήθην, ὅτι.
(vgl. 1 Kor. 7, 25; 15, 9. 10). |
| Rom. 2, 2: μὴ πλέον παράσχησθε
τοῦ σπονδισθῆναι θεῷ. | 2 Tim. 4, 6: ἤδη σπένδομαι. (vgl.
Philad. 2, 17). |

Auf Bekanntschaft mit dem 1. Petrusbrief könnte man auf Grund von Rom. 9, 1 schliessen. Wenn Ignatius da sagt, dass die Kirche von Syrien statt seiner, des irdischen Bischofs, nun Gott zum Hirten habe, so erinnert das an 1 Pe. 2, 25 und 5, 2, wo einerseits die Presbyter als Hirten der Herde vorgestellt werden und andererseits Gott der Hirte und Bischof der Seelen genannt wird.

Überdies ist zu vergleichen:

- | | |
|---|--|
| Rom. 8, 2: δι' ὀλίγων γραμμάτων
αἰτοῦμαι ὑμᾶς. | 1 Pe. 5, 12: δι' ὀλίγων ἔγραψα
παρακαλῶν. |
|---|--|

Auf die synoptischen Evangelien wird im Ignatianischen Römerbrief nur sehr wenig Bezug genommen. In Rom. 9, 3: τῶν ἐκκλησιῶν τῶν δεξαμένων με εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ scheint Mrc.

9, 37 (δέξασθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου) vorausgesetzt zu sein. Und Rom. 6, 1: οὐδέν μοι ὠφελήσει τὰ πέρατα τοῦ κόσμου beruht allem nach auf Mrc. 8, 36: τί γὰρ ὠφελήσει ἄνθρωπον, ἐὰν κερδήσῃ τὸν κόσμον ὅλον (vgl. Matth. 16, 26; Luc. 9, 25).

Zahlreicher sind die Berührungen mit dem Johannesevangelium.

- Rom. inscr.: τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ. Joh. 3, 18: τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ (vgl. 1, 14. 18; 3, 16; 1 Joh. 4, 9).
- Rom. 3, 3: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν I. X. ἐν πατρὶ ὧν μαῖλλον φαίνεται. Joh. 14, 20: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε . . . ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ.
- Rom. 3, 3: μεγέθους ἐστὶν ὁ χριστιανισμός, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου. Joh. 15, 18: εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε, ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν (vgl. 17, 14; 1 Joh. 3, 13).
- Rom. 4, 2: τότε ἔσομαι μαθητῆς ἀληθῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ. Joh. 8, 31: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἐστέ.
- Rom. 6, 2: ἄφετέ με καθαρὸν Φῶς λαβεῖν. Joh. 8, 12: ἐγὼ εἰμι τὸ Φῶς τοῦ κόσμου. ὁ ἀκολουθῶν μοι οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ Φῶς τῆς ζωῆς.
- Rom. 7, 1: ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου διαρπάσσει με βούλεται. Joh. 14, 30: ἔρχεται . . . ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.
- Rom. 7, 2: οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ Φιλύλον, ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλῶν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγων· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Joh. 4, 10. 14: σὺ ἂν ἤτησας καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν . . . τὸ ὕδωρ, ὃ ἐγὼ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.
- Rom. 7, 2. 3: οὐχ ἤδομαι τροφῇ φθορᾶς . . . ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Joh. 6, 27. 33. 51: ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρωσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρωσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν δίδους τῷ κόσμῳ καὶ

ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δάσω ἢ σάρξ μου
ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

Rom. 8, 2: τὸ ἀψευδές στόμα, ἐν
ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς.

Joh. 8, 26: ὁ πέμψας με ἀληθῆς
ἐστίν, καὶ γὰρ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ
ταῦτα λαλῶ (vgl. 8, 14).

Wenn von diesen Parallelen keine anderen zurechtbeständen als nur die drei zuletzt genannten, so wäre schon auf Grund davon die Bekanntschaft des Verfassers des Römerbriefs mit dem Johannesevangelium für völlig sicher zu erachten. Das ist aber eine Tatsache, die uns schon ziemlich weit ins zweite Jahrhundert hineinführt.

Was die Apostolischen Väter betrifft, so lässt sich aus den Worten in Rom. 3, 1: ἄλλους ἐδιδάξατε schliessen, dass der Verfasser zum wenigsten den ersten Clemensbrief gekannt hat.

Wichtiger ist, dass, wie wir schon gesehen haben, der Ignatianische Römerbrief bereits die sechs kleinasiatischen Briefe voraussetzt. Sind diese um 150 p. Chr. geschrieben, so muss der Römerbrief noch später geschrieben sein. Es ist nun die Frage, ob sich dies noch weiter erhärten lässt. Wir zweifeln daran nicht, da wir zeigen zu können meinen, dass der Verfasser des Römerbriefs sowohl das nach 167 verfasste Martyrium des Polycarp als den für die Gemeinden in Asien und Phrygien geschriebenen Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienna über die bei ihnen im Jahr 177 ausgebrochene Verfolgung bereits gekannt hat. In Rom. 4, 1 erklärt der Verfasser des Römerbriefs, dass er ein Frass der Bestien werden wolle (θηρίων εἶναι βοράν), und in Rom. 5, 1 sagt er von seinem künftigen Tierkampf (cf. θηριομαχῶ 5, 1): „Ich freue mich auf die Bestien, die für mich bereit gehalten sind, und wünsche sie gefasst auf mich zu finden. Auch locken will ich sie, mich auf der Stelle aufzufressen, nicht wie sie schon einige aus Furcht nicht angepackt haben (οὐχ ἤψαντο). Und auch wenn sie durchaus nicht wollen, so werde ich sie zwingen (ἐγὼ πρσβιάσομαι)“. Ich habe schon früher nicht nur auf das Unnatürliche und Gemachte dieser Stelle gewiesen, sondern auch darauf, dass sie nach der Lampe riecht, was die Worte: „nicht wie sie schon einige aus Furcht nicht angepackt

haben", deutlich beweisen. In der angeführten Stelle Rom. 5, 2 hat der Verfasser des Briefs Züge verwertet, die er durch Lektüre gewonnen hat. Und die Quellen, aus denen er diese Züge geschöpft hat, sind die beiden oben genannten Martyriumsberichte. In dem Bericht über die Verfolgung zu Lugdunum heisst es von der Blandina, die an einem Holze aufgehängt den wilden Tieren zum Frass werden sollte (*Βορὰ τῶν... θηρίων*): *καὶ μηδενὸς ἀψαμένου τότε τῶν θηρίων... ἀνελήφθη πάλιν εἰς τὴν εἰρκτὴν* (Eus. h. e. V, 1, 41 f). Und im Martyrium des Polykarp c. 3 wird von Germanicus gesagt: *ὅς καὶ ἐπισήμως ἐθηριομάχησεν. βουλομένου γὰρ τοῦ ἀνθυπάτου πείθειν αὐτὸν... ἑαυτῷ ἐπεσπάσατο τὸ θηρίον προσβιασάμενος*. Diese beiden Stellen hat der Verfasser des Römerbriefs in 5, 2 mit einander verflochten und zum Teil wörtlich verwertet.

Der Ignatianische Römerbrief kann also erst gegen 180 p. Chr. geschrieben sein. Sein Verfasser muss ein Zeitgenosse des Irenaeus gewesen sein und es ist denn auch bezeichnend, dass Irenaeus der erste ist, der die durch den Römerbrief gleichsam eingeleitete und mit ihm zusammen in Umlauf gesetzte Ignatianische Briefsammlung kennt. Er citiert adv. haer. V, 28, 4 einige Worte aus Rom. 4: „Wie einer von den unseren sagte, als er wegen des Bekenntnisses zu Gott zu den Tieren verurteilt war: „Ich bin Weizen Christi und werde durch die Zähne der wilden Tiere gemahlen, damit ich als reines Brot erfunden werde“. Auch auf einige der andern Briefe spielt Irenaeus an (vgl. oben). Aber die grosse Zurückhaltung, die Irenaeus gegenüber den Briefen beobachtet, speciell die vorsichtige, zögernde Art, wie er das Citat aus Rom. 4 einführt, lässt beinahe vermuten, dass ihm die Sache neu war und nicht recht vertraubar erschien.

Aus der Zeit gegen 180 erklärt sich aber auch die ganze Tendenz des Römerbriefs, die uns, wie wir bereits früher andeuteten, dahin zu gehen scheint, dem in Kleinasien um sich greifenden, martyriumsfreudigen und das kirchliche Amt verachtenden Montanismus das ideale Bild des grossen bischöflichen Märtyrers Ignatius entgegenzuhalten, dem auf seinem Todeszuge noch das Wichtigste war, für die Autorität des kirchlichen Amtes,

speciell des Bischofs, als des gottgewollten Horts der Einheit der Gemeinde gegen Schisma und Härese, einzutreten. Zu dem genannten Datum, besser als zu jedem früheren, passt denn auch die Tatsache, dass Ignatius im Römerbrief nicht einfach Bischof von Antiochien, sondern Bischof von Syrien genannt wird, und ebenso lässt sich von einem Zeitgenossen des Irenaeus eher als von einem älteren Autor verstehen, dass er die römische Gemeinde die Vorsitzende des christlichen Liebesbundes nennt, da ja auch Irenaeus von der römischen Gemeinde sagt: *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiolem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam* (adv. haer. III, 3, 2).

Sind nun die sechs kleinasiatischen Ignatiusbriefe um 150, der Römerbrief erst gegen 180 p. Chr. geschrieben, so ist damit definitiv bewiesen, dass der letztere mit den ersten eigentlich und ursprünglich nichts zu schaffen hat.

V. DIE ZEIT DES IGNATIUS VON ANTIOCHIEN.

Für die weitere Untersuchung können wir vom Ignatianischen Römerbrief absehen. Aber da wir die kleinasiatischen Briefe als echt erkannt haben, und auch sie den Namen des Ignatius tragen, so erhebt sich die Frage, ob diese ums Jahr 150 p. Chr. geschriebenen Briefe wirklich von dem Bischof Ignatius von Antiochien verfasst sein können. Die Beantwortung dieser Frage hängt ab von der Feststellung der Zeit speciell des Martyriums des Ignatius.

Um den alten antiochenischen Bischof Ignatius als Urheber der Briefe festhalten zu können, hat Harnack früher ¹⁾ nachzuweisen versucht, dass die gesamte Tradition, wonach Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden sei, in der Luft schwebt und dass nichts im Wege stehe, um Ignatius bis 130 oder gar 140 p. Chr. herabzurücken. Denn dass die Briefe erst um diese Zeit geschrieben sein können, war Harnacks frühere Überzeugung. Das Recht zu seiner Behauptung gründete Harnack auf eine Untersuchung der überlieferten antiochenischen und römischen Bischofskataloge. Harnack ging von der Beobachtung aus, dass zwischen der Liste der antiochenischen Bischöfe und derjenigen der römischen in der Chronik des Eusebius ein schematisches Verhältnis bestehe. Und zwar sollte das Schema ein doppeltes sein, sofern in der ersten Hälfte der Liste bis auf Philetus der Amtsantritt der antiochenischen Bischöfe je 4 Jahre nach dem Amtsantritt eines römischen Bischofs verzeichnet sei, während in der zweiten mit Zebinus beginnenden Hälfte die antiochenischen Bischöfe je ein Jahr vor den römischen angesetzt seien. Beide Schemata können nicht von Eusebius stammen. Das erste

1) Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antioch. Bisch. etc. Leipzig 1878.

mit der Differenz von 4 Jahren müsse von Eusebius, der selbst nach Jahren Abrahams rechne, in einer Quelle vorgefunden sein, die nach Olympiaden geordnet gewesen sei. Dies sowie die Beobachtung, dass jenes erste dem Eusebius vorliegende Schema mit dem Amtsantritt des Philetus in der 249. (in Wahrheit der 248.) Olympiade geschlossen habe, führte Harnack zu der Annahme, dass jene Quelle die Chronik des Julius Africanus sei, die bis zum 3. Jahr des Elagabal (250. Olympiade) gereicht habe, und in ihrem zweiten Teil nach Olympiaden geordnet gewesen sei. Aus ihr stamme also sowohl die antiochenische Liste bis Philetus als auch die der römischen Bischöfe bis Calixt in der Chronik des Eusebius. Nachweisbar beruhe also die Tradition, dass Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden sei, auf der Angabe des Julius Africanus. Diese Angabe aber beruhe selbst 1) auf einer antiochenischen Bischofsliste, auf welcher Ignatius als zweiter Bischof verzeichnet gewesen sei, 2) auf einer willkürlichen schematischen Berechnung des Africanus, durch welche er auf die Zeit des Trajan geführt worden sei, 3) möglicherweise auf einer wirklichen Tradition, die ihm bekannt gewesen. Notwendig sei übrigens die Annahme einer solchen dritten Quelle nicht, da die beiden andern den Ansatz vollkommen erklären. Sie sei auch nicht wahrscheinlich. Denn die Annahme, dass Trajan persönlich in das Geschick des Ignatius eingegriffen habe, beruhe lediglich auf Fabeln, so dass man also nicht geltend machen könne, die Erinnerung an die Gleichzeitigkeit des Ignatius mit Trajan müsse sich im Gedächtnis der Kirche erhalten haben. Man habe das letztere in diesem Stück nicht für besser zu halten als in andern Fällen. Wenn zwischen Ignatius und Africanus auch nur zwei bis drei Menschenalter in der Mitte liegen, so sei dieser Zeitraum hinreichend gross, um entsetzliche Confusionen zu ermöglichen. Jene Annahme sei aber geradezu unwahrscheinlich, denn die angeblich zuverlässige Quelle müsste doch auch wohl dem Eusebius zur Verfügung gestanden haben. Das sei aber nicht der Fall. Ferner sei es unwahrscheinlich, dass zur Zeit Trajans bereits ein Bischof zu Antiochien regiert habe. Endlich aber müsse man, da die antiochenische Liste ohne Nennung eines Apostels oder Zurückbeziehung auf die apostolische Zeit beginne

und da in den ungefähr 75-jährigen Zeitraum zwischen Ignatius und dem Tod des Theophilus (c. 185) nach Africanus nur 4 Bischöfe fallen, daran zweifeln, ob die antiochenische Bischofsliste wie die römische und alexandrinische wirklich in der Absicht construiert gewesen sei, die Geschichte des antiochenischen Episkopats bis in die apostolische Zeit zurückzudatieren, oder ob sie nicht, zuverlässiger als jene, nur die Bischöfe, welche es wirklich gewesen seien, enthalten habe. Die Tradition, Ignatius sei unter Trajan Märtyrer geworden, sei also eine blosser Möglichkeit, der keine Sicherheit, ja nicht einmal eine besondere Wahrscheinlichkeit zukomme. Bei der Untersuchung der wichtigen Probleme, die über dem Ursprung der unter dem Namen des Ignatius überlieferten Briefe schweben, seien somit die Angaben der Tradition nicht weiter in Rechnung zu ziehen. Liesse sich z. B. die Hypothese der Echtheit der Briefe unter der Voraussetzung, dass sie zur Zeit des Hadrian (der auch den Namen Trajan geführt habe) oder selbst des Antoninus Pius geschrieben seien, als die wahrscheinlichste erweisen, so sei das Veto angeblicher Traditionen nicht weiter zu beachten.

Es ist nun leicht zu bemerken, dass es mit dem Schema, das Harnack in der ersten Hälfte der Liste der antiochenischen Bischöfe in der Chronik des Eusebius gefunden haben will, nicht so einfach sich verhält. Überblickt man die von Harnack selbst entworfene Tabelle, so zeigt sich, worauf insbesondere Lipsius¹⁾ gewiesen hat, dass die Olympiaden zwischen den einzelnen antiochenischen und römischen Bischöfen sich öfters nicht ohne künstliche Nachhilfe herausbringen lassen, und insbesondere, dass auch die beiden Schemata sich nicht bestimmt genug von einander absondern, vielmehr wechselseitig in einander übergreifen. Aber ein Verdienst hat sich Harnack jedenfalls mit seiner Untersuchung erworben. Er hat auf das künstliche Verhältnis zwischen den Ansätzen der antiochenischen und der römischen Bischöfe in der Chronik des Eusebius zuerst gewiesen, und wenn er es auch nicht richtig erkannt und erklärt hat, so hat er doch zu weiteren Untersuchungen den Anstoss gegeben.

1) Neue Studien zur Papstchronologie, Jahrb. f. prot. Theol. 1880. S. 236 f.

Gegen Harnack ist zunächst Erbes ¹⁾ aufgetreten, der von dem „falschen Olympiadenschein“, von dem Harnack sich habe blenden lassen, nichts wissen wollte und festzustellen suchte, dass die römischen und antiochenischen Bischöfe in der dem Eusebius vorliegenden Quelle ursprünglich gleichzeitig angesetzt gewesen seien. Die Differenz zwischen denselben in der Chronik des Eusebius sei aus einer Verschiebung der römischen Liste zu erklären, sofern hier der Anfang des Petrus vom Jahr 42 aufs Jahr 39 zurückverlegt sei, was zur Folge gehabt habe, dass alle römischen Bischöfe 3—4 Jahre früher angesetzt werden mussten, während die Antiochener ihre ursprünglichen Jahre behalten hätten. Die Ungleichmässigkeit der Verschiebung sei auf den Einfluss einer zweiten Quelle zurückzuführen. Der Vorwurf der Willkür ist freilich auch Erbes nicht erspart geblieben. Er gewinnt nämlich die den Ansätzen der antiochenischen Bischöfe entsprechenden Ansätze der römischen, die Eusebius in seiner Quelle vorgefunden haben soll, dadurch, dass er von den von Eusebius angegebenen Jahren Abrahams absieht und seiner Rechnung die Ziffern der Amtsjahre der Römer zu Grunde legt, aber doch wieder in drei Fällen, wo es ihm passt, auf jene zurückgreift.

Nichtsdestoweniger hat Erbes den rechten Weg gewiesen, auf dem Lipsius ²⁾ fortgeschritten ist. Vor allem ist, wie Lipsius zeigt, die Beobachtung, von welcher Erbes ausgegangen ist, durchaus richtig. In der Kirchengeschichte bezeichnet, so führt Lipsius aus, im Unterschied von der Chronik das Jahr 42 den Anfang des 25-jährigen römischen Episkopats des Petrus. Die Chronik dagegen gebe dafür das Jahr 39, welches durch richtiges Zurückrechnen von dem Jahr der Neronischen Christenverfolgung (64 p. Chr.), in welcher Petrus nach 25-jährigen Episkopat das Martyrium erlitten haben soll, gefunden sei. Nichtsdestoweniger verrate die Chronik durch den Ansatz 2083 p. Abr. (67 p. Chr. — 25 = 42 p. Chr.) für das Todesjahr des Apostels ihre Bekanntschaft mit der ersten Berechnung. Lasse man nun die Ansätze

1) Jahrb. f. prot. Theol. 1879. S. 464 ff.

2) a. o. O.

der Chronik für die Römer zunächst ausser Betracht und substituere denselben die Ansätze der Kirchengeschichte, mit denen die des Hieronymus wesentlich übereinstimmen, so führe eine Vergleichung derselben mit den Ansätzen der Chronik für die Antiochener alsbald zu der Einsicht, dass ursprünglich in der Tat je ein antiochenischer Bischof einem römischen Bischof gleichzeitig gesetzt gewesen sei. Die von Erbes postulierte Quelle habe sich also noch wirklich in der Kirchengeschichte des Eusebius erhalten. Dieselbe sei vermutlich eine Chronik gewesen, die, wie sich aus den Ansätzen der Kirchengeschichte und denjenigen der Chronik für die Antiochener schliessen lasse, nach Kaiserjahren arrangiert gewesen sei. Dass sie antiochenischen Ursprungs gewesen, lasse sich mit Erbes mit einiger Wahrscheinlichkeit daraus abnehmen, dass der Kaisertabelle bis auf Pertinax (193) antiochenische Jahre, die mit dem 1. Hyperberetäos (Herbstnachtgleiche) beginnen, zu Grunde liegen. Da diese Tabelle dem Eusebius für die antiochenischen Bischöfe bloss die Kaisergleichzeitigkeiten geliefert habe, so werde dasselbe auch von den römischen Bischöfen gelten müssen. Die von Eusebius für die letzteren verzeichneten Amtszeiten stammen also aus einer andern Quelle und hieraus erkläre sich auch der auf den ersten Blick so auffällige Umstand, dass die römischen Bischöfe in der Chronik in der Regel nicht nach Kaiserjahren, sondern nach Jahren Abrahams verrechnet seien. Eusebius habe die Kaisergleichzeitigkeiten für die Antiochener einfach aus der Quelle herübergenommen, die Lage der römischen Bischöfe im spatium historicum dagegen auf Grund seiner beiden Quellen und etwaiger sonstiger Erwägungen selbst arrangiert.

Auch bezüglich der alexandrinischen Bischöfe kommt Lipsius ausgehend von den Daten der Kirchengeschichte zu ähnlichen Ergebnissen, so dass er es für wahrscheinlich achtet, dass in jener alten Chronik nicht bloss die antiochenischen, sondern auch die alexandrinischen Bischöfe gleichzeitig mit den römischen angesetzt gewesen seien, wobei übrigens dem antiochenischen Charakter der Chronik entsprechend die Antiochener den Faden gebildet haben dürften, an welchen die andern angeheftet waren.

Das Schema der Gleichsetzung gehe nun aber über das Jahr

190 nicht hinaus. Denn gleich der Nachfolger Victors von Rom sei weder nach der Chronik noch nach der Kirchengeschichte gleichzeitig mit Serapions Nachfolger Asclepiades. Wenn nun aber auch jenes Schema nicht über 190 hinaus verfolgt werden könne, so bleibe es doch merkwürdig, dass Eusebius in der Kirchengeschichte gerade noch für die beiden Nachfolger Victors Zephyrinus und Kallistus Kaisergleichzeitigkeiten verzeichne, aber schon von Urban ab nicht mehr. Daraus sehe man, dass die römische Bischofsliste nach Kaisergleichzeitigkeiten bis zum ersten Jahr Elagabals (217 nach der Kaisertabelle, 218/19 nach der richtigen Rechnung) fortgesetzt sei, und diese Beobachtung mache es sehr wahrscheinlich, dass Eusebius jene alte Chronik nicht direkt, sondern durch Vermittlung des Julius Africanus benützt habe, dessen Chronik bis zum 3. Jahr Elagabals (221/222) gereicht habe.

Aus einer Vergleichung der Ansätze für Petrus (in Rom), Evodius (in Antiochien) und Marcus (in Alexandrien) entnimmt nun aber Lipsius auch noch das besondere Resultat, dass Evodius allerdings, was Harnack bestreiten möchte, als unmittelbarer Nachfolger des Petrus in Antiochien aufgefasst sei. In demselben Jahre, wolle die Chronik sagen, in welchem Petrus nach dem Abschluss seiner antiochenischen Wirksamkeit nach Rom übersiedelte, um dort sein 25jähriges Bistum anzutreten, bestieg Evodius als erster Bischof nach den Aposteln den Stuhl von Antiochien, während der Petruschüler Marcus gleichzeitig die Leitung der alexandrinischen Kirche übernahm. Es sei aber auch an sich das einzig Wahrscheinliche, dass die antiochenische Bischofsliste wie alle andern mit der Apostelzeit begonnen habe, denn nur aus dem Verlangen nach dem Nachweis ununterbrochener Succession und Tradition von den Aposteln her erkläre sich ja überhaupt das Interesse, welches die Zeit an jenen Katalogen genommen habe. Aus dem langen Episkopat des Ignatius und der verhältnismässig geringen Zahl der antiochenischen Bischöfe bis 190 zu schliessen, dass die alte antiochenische Bischofsliste erst einige Jahrzehnte nach der Apostelzeit begonnen habe, sei darum in jedem Fall eine völlig haltlose Vermutung. Was aber die Gleichsetzung der Bischöfe der verschiedenen

grossen christlichen Gemeinden betreffe, so beruhe dieselbe allerdings auf einem künstlichen Schematismus, sollte aber vielleicht ursprünglich nur besagen, das dem und dem römischen Bischof der und der antiochenische und alexandrinische entsprochen habe.

Eine einfachere Lösung hat Hort ¹⁾ vorgeschlagen, indem er darauf hinweist, dass das synchronistische Verhältnis zwischen den römischen und antiochenischen Bischöfen in der Chronik des Eusebius selbst zu finden ist, wenn man sich für die Antrittsjahre der Römer statt an den Armenier an Hieronymus hält und einzelne Irrtümer desselben gebührend in Rechnung nimmt. Diese Lösung der Frage leuchtet Lightfoot ²⁾ am meisten ein, aber er bemerkt, dass man sie nur acceptieren könne auf Grund der Voraussetzung, dass Hieronymus die originalen Data des Eusebius gebe, während die in der armenischen Uebersetzung der Chronik des Eusebius enthaltene Chronologie der römischen Bischöfe aus späterer Verderbnis oder Korrektur der eusebianischen Angaben zu erklären sei. Um den Nachweis nun, dass die Chronik des Eusebius in der Uebersetzung des Hieronymus und des Syrers getreuer überliefert sei als in der des Armeniers und dass Eusebius für Chronik und Kirchengeschichte dieselben Quellen benutzt habe, hat sich Lightfoot besonders bemüht und man wird, wie auch Preuschen ³⁾ urteilt, anerkennen müssen, dass ihm dieser Nachweis gelungen ist ⁴⁾. Die Quelle, die dem Eusebius für den Synchronismus zwischen den römischen und antiochenischen Bischöfen vorgelegen hat, hält auch Lightfoot ⁵⁾ für antiochenischen oder syrischen Ursprungs, und zwar sei dieselbe vermutlich die Chronik des Julius Africanus gewesen. Dass der Synchronismus zwischen den Antiochenern und Römern in der Kirchengeschichte und in der Chronik aufhöre mit Eleutherus und Maximinus oder in jedem Fall mit ihren Nachfolgern Serapion und Victor, erkläre sich gerade bei einem Schriftsteller von

1) Ign. ² II, p. 463 sq.

2) The Apostolic Fathers, Part. I, S. Clement of Rome p. 224.

3) Theol. Litztg. 1891. S. 426 f.

4) Auch nach den Untersuchungen von Mommsen und Schwartz ist dem Chronik-Text des Hieronymus vor dem des Armeniers der Vorzug zu geben. Vgl. dazu Harnack in Herz. R. E. ³, V, S. 613.

5) a. a. O. S. 337 ff.

dem Alter des Julius Africanus. Habe derselbe für die älteren Bischöfe annähernde Zeitbestimmungen geben können, so sei das anders gewesen bei den Bischöfen, die seiner Zeit nahe standen oder seine Zeitgenossen waren. Da hätten ihm bestimmte Data zu Gebot gestanden. Auch die Tatsache, dass die Kaisergleichzeitigkeiten in der Kirchengeschichte bis zum Antritt Alexanders reichen (222 p. Chr.), weise auf Julius Africanus. Denn dieser habe bis zum letzten Jahr Elagabals seine Chronik geführt. Um hinter Africanus noch eine ältere Chronik vom Jahr 192 zu vermuten, dafür besteht nach Lightfoot kein genügender Grund. Sollte es doch der Fall sein, dann möchte er annehmen, dass dies Bruttius gewesen sei, der christliche Chronograph, der dem Africanus wahrscheinlich bekannt gewesen sei.

Die Angabe des Eusebius lässt nun aber nach Lightfoot ¹⁾ jedenfalls nicht daran zweifeln, dass Ignatius wirklich unter Trajan zwischen den Jahren 100 und 118 Märtyrer geworden ist. Das werde ja auch bestätigt durch den mit dem Gewährsmann des Eusebius, d. h. mit Africanus gleichzeitigen Origenes, der (Hom. in Luc. c. 1. Op. III. p. 938 A) erzähle, dass Ignatius, der zweite Bischof von Antiochien nach Petrus, während der Verfolgung (d. h. unter Domitian oder Trajan) in Rom mit den wilden Tieren gekämpft habe.

Wenn wir diese Untersuchungen übersehen, so kann es in der Tat nicht bezweifelt werden, dass die Angaben des Eusebius über die Zeit der antiochenischen Bischöfe schematischen Charakters sind. Es ist allerdings nicht das von Harnack vermutete Schema, das ihnen zu Grunde liegt, sondern ein anderes: sie sind synchronistisch mit den römischen angeordnet. Die antiochenischen Bischöfe sind je einem römischen als gleichzeitig zur Seite gestellt.

Harnack erkennt dies heute auch an ²⁾, und wenn seine ganze Hypothese den Zweck hatte, eine relativ späte Datierung der Briefe, gegen 140 p. Chr., möglich zu machen, so hat er nunmehr auch diesen lange Zeit hartnäckig verteidigten chronologi-

1) Ign. ³ II, p. 472.

2) Chronologie, I, S. 119, Anm. 1. Vgl. überhaupt Harnacks erneute Besprechung der Sache a. a. O. S. 118 ff.; 124 ff.; 208 ff.

schen Ansatz preisgegeben und sich der traditionellen Datierung der Briefe angeschlossen.

Dennoch stellt Harnack die Überlieferung, dass Ignatius von Antiochien unter Trajan Märtyrer geworden sei, immer noch als ziemlich unsicher vor. Diese Annahme beruhe lediglich auf einer im Anfang des vierten, höchstens des dritten Jahrhunderts nachweisbaren Tradition²⁾. Aber so steht die Sache doch wahrlich nicht. Origenes (Hom. VI in Lucam) weiss, dass Ignatius, der in der Verfolgung in Rom mit den wilden Tieren gekämpft hat, der zweite antiochenische Bischof nach Petrus gewesen ist, und ebenso weiss dies des Origenes Zeitgenosse, der um 221 schreibende Julius Africanus, der die Quelle des Eusebius ist. Und was Origenes und Julius Africanus hiemit berichten, das haben sie natürlich nicht aus den Fingern gesogen, sondern das ist alte antiochenische Überlieferung. Hat man es aber in Antiochien von Alters her nicht anders gewusst, als dass Ignatius der zweite Nachfolger des Petrus im antiochenischen Episkopat gewesen sei, so bekommt damit das Martyrium des Ignatius unter Trajan eine mächtige Stütze.

Sind auch die älteren antiochenischen Bischöfe bei Eusebius in ein synchronistisches Verhältnis zu den römischen gebracht, so wird dadurch doch nur das Vertrauen in die Genauigkeit der einzelnen Jahresangaben erschüttert, dagegen besteht durchaus kein Grund, um zu zweifeln, dass die verschiedenen Bischöfe im allgemeinen wirklich in die Zeit gesetzt sind, in der sie geblüht haben. Es wäre noch etwas ganz anderes, wenn jedem römischen Bischof je ein Antiochener zur Seite gesetzt wäre. Dann wollten auch wir zugeben, dass die antiochenische Bischofsliste ein lediglich künstliches, historisch unbrauchbares Fabrikat sei. Aber dies ist nicht der Fall. Die Zahl der älteren antiochenischen Bischöfe ist viel kleiner als die der römischen und darum sind nur zu einigen der römischen Bischöfe die Antiochener in Parallele gesetzt, womit offenbar angedeutet werden soll, dass ungefähr gleichzeitig mit diesem Römer der betreffende Antiochener sein Amt angetreten habe. Aus der kleinen Zahl der Antiochener zu

1) Chronologie I, S. 210. 212. Vgl. übrigens auch S. 406.

schliessen, dass die antiochenische Bischofsliste ursprünglich nicht von der Apostelzeit, sondern von einem späteren Datum, d. h. vom wirklichen Anfang des Episkopats ausging, ist unerlaubt, nicht bloss weil es sich nicht reimt mit der Absicht, von der man bei Aufstellung der Bischofsliste geleitet war, sondern weil man auch die antiochenische Kirche nicht so völlig unwissend in Betreff ihrer Vergangenheit und ihrer Anfänge betrachten darf, dass sie nicht später, als es sich um die Zurückführung der episkopalen Succession bis zur Apostelzeit handelte, vor Evodius und Ignatius einige ältere Namen hätte einschieben können. Dass dies nicht der Fall ist, beweist, dass nach der Erinnerung der antiochenischen Kirche Evodius und Ignatius der ältesten Zeit angehören. Die verhältnismässig kleine Zahl der antiochenischen Bischöfe erklärt sich zur Genüge daraus, dass man sich in Antiochien darauf beschränkte, aus der Zahl der Presbyter, die der Zeit vor Aufrichtung des monarchischen Episkopats angehörten, diejenigen herauszugreifen, die in den einzelnen Zeiträumen als die hervorragendsten erschienen.

An der Tatsache, dass Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden ist, lässt sich um so weniger zweifeln, als die Tradition darüber durchaus einstimmig ist ¹⁾. Eine Differenz herrscht nur in Betreff des Jahres sowie in Betreff des Orts des Martyriums, eine Differenz, die sich aber wohl erklären und zu Gunsten einer bestimmten Überlieferung entschieden lässt. Sehen wir die Überlieferung etwas genauer an, so findet sich in der armenischen Recension der Chronik des Eusebius post ann. 2121/3 = Traian. 8/10 der folgende Eintrag: *Traiano adversus Christianos persecutionem movente Simon Cleophae Hierosol. ecclesiae episcopus martyrium subiit, cui successit Jostus. Itidem [et Ignatius] Antiochensium episcopus martyrium passus est, post quem III. Antiochensium episcopus constitutus est Eron.* Bei Hieronymus wird in der Chronik zum 2123. Jahr Abrahams, dem zehnten Trajans, vermerkt: *Traiano adversum Christianos persecutionem movente Simon filius Clopae, qui in Hierosolymis episcopatum tenebat,*

1) Johannes Madabbar (vgl. Lightfoot, Ign. ² II, S. 446) setzt allerdings das Martyrium des Ignatius unter Hadrian. Aber er hält diesen für den Nachfolger Nervas. Die Verwechslung von Hadrian und Trajan ist hier so deutlich als möglich.

crucifigitur, cui succedit Justus. Ignatius quoque Antiochenae ecclesiae episcopus Romam perductus bestiis traditur, post quem tertius constituitur episcopus Heron. An anderem Ort freilich (de vir. ill. 16) setzt Hieronymus das Martyrium des Ignatius in das 11. Jahr Trajans.

Das Jahr 2123 p. Abr., das zehnte Trajans, d. h. 107 p. Chr. ist ohne Zweifel das eusebianische Datum für den Tod des Ignatius und den Amtsantritt des Heron. Diese Angabe hat insofern etwas auffallendes, als sonst die Antrittsjahre der älteren antiochenischen und römischen Bischöfe bei Eusebius zusammenfallen. Nach dieser Regel hätte er den Tod des Ignatius und den Amtsantritt Herons zum Jahr 2125 p. Abr., dem 12. Trajans, d. h. 109 p. Chr. angeben müssen, in welchem Jahr der Bischof Alexander in Rom sein Amt antrat. So wird er es wohl auch in seiner Quelle vorgefunden haben. Eusebius macht also hier eine Ausnahme von der Regel und es ist die Frage, was ihn dazu veranlasst hat. Man hat die Sache auf verschiedene Weise zu erklären versucht und gedacht, Eusebius folge hier einer bestimmten anderweitigen Ueberlieferung, die ihm über den Tod des Ignatius vorgelegen habe, oder man hat vermutet, dass eine dem Eusebius bekannte Ueberlieferung über das Todesjahr des Symeon von Jerusalem ihn zu jenem Ansatz bestimmt habe. Allein beide Annahmen haben keinen oder wenig Grund. Eine Vergleichung der Chronik mit der Kirchengeschichte, in welcher Eusebius zuerst den Tod des Symeon, dann die Verfolgung unter Plinius und darauf erst und zwar etwas getrennt davon das Martyrium des Ignatius erzählt, zeigt, dass dem Eusebius für jene Ereignisse kein gemeinsames Datum zur Verfügung stand. Er weiss nur, dass sie alle unter Trajan fallen. In der Chronik hat er vermutlich jene drei Begebenheiten einfach ihrer Gleichartigkeit wegen unmittelbar zusammengestellt und zum 10. Jahr Trajans notiert, und zwar wohl darum, weil dieses Jahr gerade die Mitte der Regierung Trajans bezeichnet und den Beginn der Kriegspause zwischen den dakischen Feldzügen und dem parthischen bildet. Das Jahr 107 p. Chr. als Todesjahr des Ignatius in der Chronik des Eusebius hat also nicht mehr Wert als den einer approximativen Berechnung.

Blicken wir auf die Martyrien (Colbertinum und Vaticanum), von Lightfoot durch die Bezeichnung antiochenische und römische Akten unterschieden, so folgt das antiochenische Martyrium offenbar der eusebianischen Chronologie, wenn es das Martyrium des Ignatius in das zweite gemeinsame Consulat des Sura und Senecio verlegt. Denn Sura und Senecio haben im Jahr 107 das Consulat verwaltet, und zwar Sura zum dritten, Senecio zum zweiten Mal. Wenn dieses Martyrium den Ausbruch der Verfolgung unter Trajan dadurch motiviert, dass der Kaiser durch seine Siege über die Scythen, Daker und viele andere Völkerschaften übermütig geworden sei, so dürfte sich das ebenfalls aus einer Berücksichtigung der Chronik des Eusebius erklären. Denn da wird auch kurz vorher die Besiegung der Daker und Scythen erwähnt. Dass unser Martyrium im Anfang vom neunten Jahr Trajans redet, beruht wohl kaum auf einer falschen Berechnung des Consulats des Sura und Senecio, denn das 9. Jahr Trajans soll nicht sowohl das Todesjahr des Ignatius als vielmehr das Jahr des Ausbruchs der Christenverfolgung bezeichnen. Diesen Ausbruch der Verfolgung setzt das Martyrium, um für das Kommen Trajans nach Antiochien und die damit in Verbindung stehende Leidensgeschichte des Ignatius die nötige Zeit zu gewinnen, in das Jahr, das dem Todesjahr des Ignatius vorhergeht.

In dem römischen Martyrium wird der Tod des Ignatius in das 5. bzw. 9. Jahr Trajans und unter das Consulat des Atticus Surbanus und Marcellus verlegt. Die Consuln, von welchen hier die Rede ist, sind Sextus Attius Suburanus und M. Asinius Marcellus, die im Jahr 104, der erste zum zweiten Mal, die Fasces führten. Was die Frage betrifft, ob das Martyrium ursprünglich das fünfte oder neunte Jahr Trajans angab, so erklärt Lightfoot wohl mit Recht die erstere Angabe aus einem Schreibfehler und *ἐννάτω* für die richtige, auch durch den koptischen Text bezeugte Lesart. Die Angabe des neunten Jahrs des Trajan hätte dann unser Martyrium wohl von dem andern herübergenommen.

Aber wie ist der Verfasser unseres Martyriums dazu gekommen, den Tod des Ignatius gerade unter die genannten Consuln zu verlegen? Der Umstand, dass es den ersten jener Consuln Atticus statt Attius nennt, berechtigt wohl zu der Vermutung, dass

hier eine Reminiscenz an die Kirchengeschichte des Eusebius zu Grunde liegt, eine Erinnerung speziell an seine aus Hegesipp geschöpfte Erzählung, dass Symeon von Jerusalem unter dem Legaten Atticus das Martyrium erlitten habe. Aus dem Legaten Atticus ist ein Consul Atticus geworden, der mit dem Atticus genannten Consul Attius des Jahrs 104 identifiziert wurde. Die Zusammenstellung der Martyrien des Symeon und des Ignatius in der Chronik des Eusebius hat dann dazu Anlass gegeben, auch den Ignatius unter diesem Consulat sterben zu lassen.

Wenn die in einer Handschrift des brittischen Museums ¹⁾ überlieferte, vermutlich aus der Mitte des 8. Jahrhunderts stammende syrische Chronik, deren zweiten Teil Land in seinen *Anecdota* herausgegeben hat, das Jahr 419 als das Todesjahr des Ignatius bezeichnet, so gibt diese Chronik, deren erster Teil überhaupt nur ein Auszug aus der Chronik des Eusebius ist, hier offenbar ebenfalls das Datum der letzteren. Denn das Jahr 419 der seleucidischen Aera ist das Jahr vom 1. Okt. 107 bis zum 1. Okt. 108, so dass, wenn man von den beiden vorzüglich überlieferten Tagesdaten des Martyriums, dem 17. Oktober oder 20. Dez. ausgeht, ohne Zweifel das Jahr 107 gemeint ist.

Dass die bisher besprochenen chronologischen Angaben über den Tod des Ignatius, sofern sie ein bestimmtes Jahresdatum enthalten, keinen historischen Wert besitzen, ergibt sich aus der Erklärung, wie diese Angaben entstanden sind. Der ganzen bisher besprochenen Überlieferung liegt nur das eine, unverwerfliche, aber allgemeine Datum zu Grunde, dass Ignatius unter Trajan das Martyrium erlitten hat.

Es gibt nun aber noch eine andere Überlieferung, die ein bestimmtes Jahresdatum angibt, und zwar eine Überlieferung, die sich nicht ebenso wie die bisher besprochene aus künstlicher Berechnung oder aus Missverständnis erklären lässt, sondern die sich als entschieden historisch qualifiziert.

Schon die römischen Akten geben gleich im Anfang neben den beiden andern genannten Daten auch das zweite Jahr der 223. Olympiade, also, das Jahr 114 p. Chr. als die Zeit des Martyriums

1) Vgl. Lightfoot, *Ign.* ² II, S. 447.

von Ignatius an. Dieses Datum ist darum bemerkenswert, weil das Jahr 114 den Anfang des Partherkriegs bezeichnet, mit welchem auch nach andern Berichten das Martyrium des Ignatius zusammenhängt.

Noch deutlichere Spuren davon enthalten die antiochenischen Akten, obschon auch sie unter dem Einfluss der Chronik des Eusebius vom Dakerkrieg und vom neunten Jahr Trajans ausgehen, und den Tod des Ignatius selbst in das zehnte Jahr dieses Kaisers setzen.

Nachdem bemerkt ist, dass Trajan im 9. Jahr seiner Regierung übermütig geworden durch seine Siege über Scythen, Daker und andere Völkerschaften begonnen habe, die Christen zu verfolgen, heisst es weiter, damals nun habe sich Ignatius, besorgt für die Kirche Antiochiens, aus freien Stücken zu Trajan führen lassen, der sich zu jener Zeit in Antiochien aufgehalten habe, eifrig beschäftigt mit dem Zug gegen die Armenier und Parther. Das Martyrium des Ignatius wird also hier ausgesprochenermassen in die Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs des Trajan verlegt, d. h. in die Jahre 114—116. Während dieses Feldzugs hat Trajan sich auch wirklich, wie unser Martyrium voraussetzt, in Antiochien aufgehalten. Es kommt also hier eine ganz andere Überlieferung zur Geltung, als diejenige ist, die durch das 9. und 10. Jahr des Trajan am Anfang und Schluss unseres Martyriums bezeichnet ist. Dass die zuletzt genannten Angaben auf der historisch wertlosen Berechnung des Eusebius beruhen, haben wir gesehen. Jene andere Überlieferung dagegen erweckt durch den bestimmten historischen Hintergrund, den sie zeichnet, den parthisch-armenischen Feldzug und den Aufenthalt Trajans in Antiochien, Vertrauen und wir stehen ihr, wenn wir sie nicht für historisch halten, ratlos gegenüber. Es scheint aber, dass wir es hier nicht bloss mit einer verschiedenen Überlieferung hinsichtlich der Zeit des Martyriums des Ignatius zu tun haben, sondern auch mit einer verschiedenen Überlieferung hinsichtlich des Orts. Unsere Märtyrerakten lassen allerdings den Ignatius durch Trajan zur Abführung nach Rom und zum Tod durch die Bestien verurteilt werden, ihn also wie die andern Märtyrerakten in Rom sterben, aber sie lassen ihn doch, wovon die andern nichts wissen, durch Trajan in Antiochien selbst verurteilt werden. Diese Tatsache legt

die Vermutung nahe, dass nach dieser Überlieferung ursprünglich Ignatius auch zu Antiochien das Martyrium erlitten haben wird. Denn wenn Ignatius zu Antiochien durch den Kaiser selbst verurteilt wurde, dann muss man es doch für das Wahrscheinlichste halten, dass er auch in Antiochien den Märtyrertod gestorben ist.

Wir möchten darum glauben, dass, wie hinsichtlich der Zeit des Martyriums des Ignatius in den antiochenischen Märtyrerakten zwei Überlieferungen verschmolzen sind, so auch hinsichtlich des Orts, an welchem es stattfand, eine Überlieferung, die das 10. Jahr Trajans als Todesjahr und Rom als Todesort angab, und eine andere, welche den Ignatius zur Zeit des parthisch-armenischen Feldzugs vor Trajan in Antiochien sterben liess.

Die Richtigkeit dieser Vermutung lässt sich noch weiter begründen. In der bereits oben erwähnten syrischen Chronik heisst es zum Jahr 419 (107/8 p. Chr.): Trajanus Armeniam subjecit. Eodem anno Ignatius Antiochiae (i. e. in Antiochia) martyrium subiit, qui discipulus erat Joannis evangelistae. Hier haben wir eine Tradition, die mit derjenigen unseres Martyriums aufs engste verwandt ist. Auch hier wird das Datum der Chronik des Eusebius 107/8 genannt, weiter aber das Martyrium des Ignatius mit dem armenischen Feldzug des Trajan in Zusammenhang gebracht, und Ignatius selbst wie dort ein Schüler des Evangelisten Johannes genannt. Der Unterschied ist nur der, dass in der syrischen Chronik Antiochien nicht bloss wie in jenen Märtyrerakten als Ort der Verurteilung des Ignatius, sondern als Ort seines Todes bezeichnet wird. Lightfoot ¹⁾, der durch eine Ueberlieferung, die das Martyrium des Ignatius nach Antiochien verlegt, seine Auffassung der Ignatianischen Briefe als wirklicher Briefe des Ignatius gefährdet sieht, ist natürlich bemüht, eine derartige Ueberlieferung auf lauter Missverständnis und Irrtum zurückzuführen. Er hat darum das Zeugnis der syrischen Chronik bezüglich Antiochiens als des Orts des Martyriums des Ignatius zu beseitigen gesucht durch die Vermutung, dass die Angabe auf einem sehr gewöhnlichen Schreibfehler beruhe, indem α und η verwechselt sei. Dadurch sei die Lesart „in“ Antiochien statt

1) a. a. O. S. 447.

„von“ Antiochien zustandgekommen. Allein was Lightfoot lesen möchte, steht nun einmal in der syrischen Chronik nicht zu lesen, auch ist kein Grund zu finden, um das, was wirklich zu lesen steht, für fehlerhaft zu halten. Sodann aber ist der von Lightfoot angenommene Schreibfehler auch darum nicht wahrscheinlich, weil vor Antiochia bloss der Name Ignatius, nicht etwa auch der Titel episcopus steht, und Lightfoots Annahme verbietet sich vollends, wenn man erwägt, dass gerade auch in jenen mit den Angaben unserer Chronik so wesentlich übereinstimmenden Märtyrerakten Antiochien wenigstens als Ort der Verurteilung des Ignatius durch Trajan erscheint und dass man Grund hat zu vermuten, Antiochien sei in der dabei zu Grund liegenden Tradition auch als Ort des Todes genannt gewesen. Nach unserem Urteil liegt die Sache so: Dieselbe Tradition, die noch in jenen Märtyrerakten zum Teil erhalten ist, tritt uns auch in jener syrischen Chronik entgegen, aber noch in einem reineren, ursprünglicheren Zustand. Die zusammengehörigen Ereignisse, die Unterwerfung Armeniens durch Trajan und das Martyrium des Ignatius sind zwar hier auch schon unter dem Einfluss der Chronik des Eusebius, die den Tod des Ignatius zum Jahr 107 vermeldet, in das Jahr 107/108 gesetzt, aber Antiochien ist noch als Ort des Todes des Ignatius festgehalten, während in jenen Märtyrerakten an die andere, mit den Ignatianischen Briefen im Einklang stehende Tradition bereits auch die Konzession gemacht ist, dass Rom als Ort des Todes bezeichnet und Antiochien nur noch als Ort der Verurteilung genannt ist.

Unter dem Einfluss dieser syrischen Überlieferung vom Märtyrertod des Ignatius in Antiochien scheint selbst die armenische Recension der Chronik des Eusebius zu stehen. Man vergleiche nur was der Armenier im Unterschied von Hieronymus vom Märtyrertod des Ignatius sagt. Der Unterschied zwischen beiden Berichten ist merkwürdig genug. Hebt Hieronymus ausdrücklich die Überführung des Ignatius nach Rom und seinen Tod im Tierkampf daselbst hervor, so lässt der Armenier dies alles weg. Was er sagt, kann zumal im Zusammenhang mit dem vorhergehenden Bericht über das Martyrium des Symeon von Jerusalem nicht anders verstanden werden als vom Martyrium des Ignatius

in Antiochien selbst. Dieselbe Differenz aber, die wir hier wahrnehmen zwischen der armenischen Recension der Chronik und der des Hieronymus wiederholt sich zwischen der Chronik nach der Epitome syria Roedigers und der Chronik nach Dionysius von Telmahar ¹⁾).

In ganz unverfälschter Reinheit tritt uns die Tradition vom Märtyrertod des Ignatius in Antiochien vor Trajan zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs entgegen bei Johannes Malalas ²⁾). In dessen Chronographie (Lib. XI, p. 276. ed. Bonn.) lesen wir: *ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς Τραιανὸς ἐν τῇ αὐτῇ πόλει διῆγεν ὅτε ἡ θεομηνία ἐγένετο· ἐμαρτύρησεν δὲ ἐπὶ αὐτοῦ τότε ὁ ἄγιος Ἰγνάτιος ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀντιοχείας· ἠγανάκτησε γὰρ κατ' αὐτοῦ, ὅτι ἐλοιδορεῖ αὐτόν.* Dieses Zeugnis ist Lightfoot ³⁾ wiederum sehr unbequem, und er gibt sich darum alle Mühe, um es als unhistorisch zu beseitigen. Réville ⁴⁾), der sich auf die Frage nicht weiter einlässt, kann nicht umhin, von Lightfoots Polemik gegen Malalas zu bezeugen: *Le savant éditeur met quelque passion à repousser ce témoignage.* Schon durch eine Kritik der Worte: *ἐπὶ αὐτοῦ τότε* glaubt Lightfoot seinen Zweck zu erreichen. Die Formel *ἐπὶ τούτου* diene in der Regel zur Bezeichnung des Datums und habe wohl auch in der Notiz, mit der wir es hier zu tun haben, d. h. in der Quelle, auf welche Malalas oder sein Gewährsmann zurückgehe, diesen Sinn gehabt. Auf Grund der Tatsache, dass Trajan einen Winter in Antiochien zubrachte, sei nun Malalas, der sonst über den Tod des Ignatius keine anderen Nachrichten besessen habe, zu der Meinung gekommen, das *ἐπὶ αὐτοῦ* bedeute nicht „unter seiner Regierung“, sondern „in seiner Gegenwart“. Das *τότε* aber werde sich in seiner Quelle auf ein vorher genanntes Ereignis, etwa den Tod des Symeon von Jerusalem (cf. Zonaras XI, 22), bezogen und erst im Zusammenhang der Erzählung des Malalas eine andere Beziehung bekommen haben. Zur Unterstützung dieser Erklärung beruft sich Lightfoot auf die Chronik des Johannes

1) Vgl. den lat. Text bei Harnack, Chronologie, I, S. 82, 85.

2) Für den Wert des Malalazeugnisses eingetreten zu sein, ist besonders das Verdienst von Volkmar (Handbuch der Einleitung in die Apokryphen I, S. 49 ff., 121 ff.; Zur Chronol. des Trajanischen Partherkriegs, Rhein. Mus. N. F. XII, S. 481 ff. 1857).

3) Ign. ³ II, p. 436 ff.

4) Revue de l'histoire des rel. Sept.-Oct. 1890, p. 160.

Madabbar, Bischofs von Nikiu, deren Erzählung in grossen Partien derjenigen des Malalas parallel laufe und offenbar derselben Quelle entfloßen sei. Auch beim Bericht über die Verfolgungen unter Trajan sei dieser Parallelismus wahrzunehmen, doch versetze Johannes Madabbar das Martyrium des Ignatius ausdrücklich nach Rom und nicht hinter, sondern vor das Erdbeben, das Antiochien heimsuchte. Doch lässt sich mit Johannes Madabbar Johannes Malalas nicht widerlegen. Der erstere folgt einfach in seinem Bericht über das Martyrium des Ignatius der gewöhnlichen Ueberlieferung, wie sie durch die antiochenischen Märtyrerakten vertreten ist. Jene Erklärung aber, die Lightfoot von dem ἐπὶ αὐτοῦ τότε gibt, hat weder Wahrscheinlichkeit noch Wert. Dass ἐπὶ αὐτοῦ vor τότε keine andere Bedeutung haben kann als coram eo, ist zweifellos. Das muss auch Lightfoot einräumen. Man darf auch ἐπὶ αὐτοῦ in dem genannten Sinn nicht einmal für ungewöhnlich halten. Im Neuen Testament kommt ἐπί mit dem Genitiv im Sinn von coram oft genug vor: Mt. 28, 14; Mc. 13, 9; Act. 24, 19 f.; 26, 2; 25, 9; 1 Kor. 6, 1. 6; 2 Kor. 7, 14 (vgl. auch Act. 25, 10). Lightfoots Erklärung setzt auch ein ganz unglaubliches doppeltes Missverständnis bei Malalas oder seinem Gewährsmann voraus, ein Missverständnis, das wir um so weniger voraussetzen dürfen, als Malalas keinerlei Anlass dazu gibt. Nicht allein, wenn wir den ganzen Abschnitt, innerhalb dessen die Notiz des Malalas über das Martyrium des Ignatius vorkommt, übersehen, sondern auch wenn wir jene Notiz daraus herausnehmen und für sich allein ins Auge fassen, ist es vollkommen deutlich, dass τότε auf die Zeit des Erdbebens in Antiochien und das ἐπὶ τούτου auf die Anwesenheit Trajans in Antiochien sich bezieht. Ganz abgesehen von der Angabe über Zeit und Ort des Martyriums macht die Notiz des Malalas auch durch das, was sie unabhängig von den verschiedenen Märtyrerakten über die Ursache des Martyriums erzählt, einen sehr günstigen Eindruck.

Lightfoot sucht nun freilich das Malalaszeugnis auch noch auf andere Weise zu entkräften. Er weist auf die späte Zeit des Malalas, der in keinem Fall vor der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts geschrieben habe, und macht geltend, das Malalas ein Schriftsteller sei, der genug Fabeln aufzische und auch in seinen

Angaben über die Ereignisse zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs des Trajan in Widersprüche sich verwickle. Doch haben auch diese Einwendungen genauer besehen wenig zu bedeuten. Ist Malalas auch ein verhältnismässig später Schriftsteller, so hat er doch für seine Chronographie eine Menge Stoff gesammelt, und zeichnet er sich auch in der Sichtung desselben nicht durch historische Nüchternheit aus, man hat doch keinen Grund, seine Nachrichten einfach zu verwerfen, sondern darf wohl annehmen, dass darunter auch vortreffliches Material verwertet und uns erhalten ist. Gerade in antiochenischen Dingen dürfte ihm, dem Antiochener, vielerlei und darunter gewiss auch vieles Gute zu Gebot gestanden haben. So zeichnen sich denn auch die Angaben des Malalas über die Reise des Trajan von Rom nach dem Osten und über das Erdbeben in Antiochien durch Genauigkeit und Zuverlässigkeit aus. Er setzt zwar die Abreise des Kaisers aus Rom in dessen 12. Jahr, was eine Unmöglichkeit ist, aber er sagt nachher bei der Erwähnung des Erdbebens, das er in den Dezember 115 p. Chr. verlegt, ausdrücklich, dasselbe habe stattgefunden, nachdem der Kaiser zwei Jahre im Osten gewesen ¹). Es ist also deutlich, dass jene Angabe des 12. Jahrs des Trajan (τῶ ἰβ' ἔτει) auf einem Schreibfehler beruht und dass, wie schon Longpérier und von Gutschmid vermutet haben, statt ἰβ' zu lesen ist ιζ'. Von Gutschmid insbesondere hat gezeigt, wie leicht bei dem älteren griechischen Zahlensystem eine derartige Verwechslung passieren konnte ²). Malalas gibt also über die Abreise des Kaisers von Rom und seine Ankunft im Osten Daten, die nach Lightfoots eigener Berechnung sich als wesentlich richtig erweisen. Ebenso zuverlässig ist das von Malalas überlieferte Datum des Erdbebens. Malalas setzt dasselbe ins Jahr 164 nach antiochenischer Jahresrechnung, d. h. ins Jahr 115 p. Chr. Dieses Jahresdatum lässt sich kontrollieren durch die Angabe Dios, dass in dem Erdbeben der Consul Peto umgekommen sei. Peto aber

1) ἐπὶ δὲ τῆς βασιλείας τοῦ αὐτοῦ θειοτάτου Τραϊανοῦ ἔπαθεν Ἀντιόχεια ἡ μεγάλη ἢ πρὸς Δάφυνην τὸ τρίτον αὐτῆς πάθος μὴνὶ ἀπελλαίῳ τῷ καὶ δεκεμβρίῳ ιγ', ἡμέρᾳ α', μετὰ ἀλεκτρούνα, ἔτους χρηματίζοντος ρξδ' κατὰ τοὺς αὐτοὺς Ἀντιοχεῖς, μετὰ δὲ β' ἔτη τῆς παρουσίας τοῦ βασιλέως Τραϊανοῦ τῆς ἐπὶ τὴν ἀνατολήν (a. a. O. S. 275).

2) Vgl. Dierauer, Gesch. Trajans in Büdingers Unters. Bd. I, S. 157 f.

war Consul im Jahr 115. Nun wirft Lightfoot freilich weiter ein, Malalas gebe unmögliche Tagesdata. Malalas setzt den Einzug Trajans in Antiochien auf Donnerstag den 7. Januar ¹⁾ und das Erdbeben auf Sonntag den 13. Dezember. Die Richtigkeit dieser Angaben hat schon von Gutschmid ²⁾ bezweifelt, indem er bemerkte, dass während der Regierung Trajans der 7. Januar nur in den Jahren 101 und 107 ein Donnerstag und der 13. Dezember nur in den Jahren 100 und 106 ein Sonntag war. Unter der Voraussetzung, dass bei Malalas vom 7. Januar und 13. Dezember 115 die Rede sei, glaubte er den Widerspruch aus einem Irrtum des Malalas oder seines Gewährsmannes erklären zu können. In der Quelle des Malalas oder seines Gewährsmannes, meint er, werden beide Daten näher bei einander gestanden haben und Malalas werde beide verwechselt haben. Denn im Jahr 115 sei der 7. Januar ein Sonntag und der 13. Dezember ein Donnerstag. Allein Malalas hat allerdings den 13. Dezember 115, dagegen nicht auch den 7. Januar des Jahrs 115, sondern des Jahrs 114 im Auge. Mit dem Vorschlag von Gutschmids also wird dem Übel nicht abgeholfen. Es bleibt zunächst dabei, dass der 13. Dezember im Jahr 115 kein Sonntag und der 7. Januar im Jahr 114 sowenig als im Jahr 115 ein Donnerstag war. Und dies ist, worauf nun Lightfoot zur Verdächtigung der Angaben des Malalas weist. Demgegenüber möchten wir bemerken, dass bei Malalas nicht direkt vom 7. Januar und vom 13. Dezember, sondern vom 7. Audenäus und vom 13. Appelläus die Rede ist und dass nur zur Erklärung beigefügt ist, dass der erstgenannte Monat auch Januar, der zweite auch Dezember heisse. Da fragt es sich nun eben, ob in dem hier zu Grund liegenden Kalender der Audenäus genau dem Januar und der Appelläus genau dem Dezember entspricht. Das zu bezweifeln haben wir alles Recht. Wieseler ³⁾ hat auf den bei Ideler ⁴⁾ angeführten tyrischen Kalender verwiesen, nach welchem gelegentlich bei Josephus gerechnet zu sein scheint und der selbst noch zur Zeit des Konzils von Chal-

1) *μηνὶ αὐθιναίῳ τῷ καὶ ἰανουαρίῳ ἐβδόμῃ ἡμέρᾳ ε', ὥρα ἡμερινῇ δ'* (a. a. O. S. 272).

2) Bei Dierauer, S. 157.

3) Christenverfolgungen der Cäsaren, S. 8 f.

4) Handb. d. math. u. techn. Chron. I, S. 435 f.

cedon im Gebrauch ist. Nach diesem Kalender entspräche der 13. Apelläus dem 30. Dezember und dieser war im Jahr 115 wirklich ein Sonntag. Lightfoot¹⁾ findet Wieselers Vermutung unwahrscheinlich und bemerkt, dass, falls sie richtig wäre, das Martyrium des Ignatius jedenfalls nicht mehr in Volkmars Weise auf Grund des als Todestag des Ignatius überlieferten 20. Dezembers in Zusammenhang gebracht werden könne mit dem Erdbeben in Antiochien. Denn dann falle ja das Martyrium des Ignatius vor das Erdbeben. Darauf könnten wir das Folgende erwidern: Der 20. Dezember ist der 13. vor den Kalenden des Januar oder, wie es im antiochenischen Martyrium § 6 heisst, der bei den Römern sogenannte dreizehnte. Ist es da nicht eine wahrscheinliche Vermutung, dass die Angabe des 20. Dezembers in den antiochenischen Märtyrerakten, denen ja ebenfalls die Tradition vom Tod des Ignatius in Antiochien zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs zu Grund zu liegen scheint, auf demselben Datum: 13. Apelläus beruht, das wir auch bei Malalas finden? Der Apelläus wurde, wie dies auch bei Malalas der Fall ist, unmittelbar dem Dezember gleichgesetzt. Der dreizehnte des Dezember wurde als der bei den Römern sogenannte dreizehnte, d. h. nach römischer Rechnung als der 13. vor den Kalenden des Januar = 20. Dezember aufgefasst. Der in den antiochenischen Märtyrerakten als Todestag des Ignatius angegebene 20. Dezember wäre also tatsächlich nichts anderes als der 13. Apelläus, der nach Malalas das Datum des Erdbebens ist. Steht es mit der Angabe des 20. Dezembers als des Todestages des Ignatius so, dann kann man das Martyrium des Ignatius, auch wenn man den 13. Apelläus mit dem 30. Dezember identifiziert, immer noch mit dem Erdbeben in Zusammenhang bringen.

Dennoch glauben auch wir nicht, dass jenen Tages- bzw. Wochen-Daten des Malalas der tyrische Kalender zu Grunde liegt. Es ist doch das Wahrscheinlichste, dass die Berechnung jener spezifisch antiochenischen Begebenheiten auf einem antiochenischen Kalender beruht. Würde der tyrische Kalender auch die Angabe erklären, dass der 13. Apelläus 115 ein Sonntag war,

1) Ign. ² II, p. 443.

die andere, dass der 7. Audenäus 114 ein Donnerstag war, erklärt er nicht. Wir möchten glauben, dass zu Anfang des 2. Jahrhunderts p. Chr. in Antiochien noch ein Kalender im Gebrauche war, nach welchem die einzelnen antiochenischen Monate ähnlich wie im Kalender von Tyrus und andern syrischen Städten noch keineswegs den römischen Monaten völlig parallel liefen ¹⁾. Wir finden darum vorläufig keinen Grund, um Donnerstag den 7. Audenäus und Sonntag den 13. Apelläus als Daten für den Einzug des Trajan in Antiochien und für das Erdbeben für unrichtig zu halten, und wenn auch unsere Voraussetzung eines zu Grunde liegenden älteren Kalenders nicht haltbar sein sollte, dann läge es in erster Linie nahe, bei dem Wochendatum eine Zahlenverderbnis anzunehmen und wäre noch kein Grund vorhanden, um jene chronologischen Angaben, von denen wohl jeder den Eindruck erhalten wird, dass sie nicht willkürlich erfunden sein können, für schwindelhaft zu halten.

Lightfoot will nun freilich wahrscheinlich machen, dass der Aufenthalt des Trajan in Antiochien, während dessen das Erdbeben sich ereignete, nicht, wie Malalas angibt, in den Winter 115/116, sondern in den Winter 114/115 falle und dass das Erdbeben nicht im Dezember, sondern im Januar oder Februar stattgefunden habe. Wenn man den Bericht des Dio über den orientalischen Feldzug des Trajan übersehe, so werde derselbe durch den Winteraufenthalt in Antiochien mit dem Erdbeben in zwei Hälften geteilt, aber in zwei sehr ungleiche Hälften, falls jener Winteraufenthalt auf 115/116 angesetzt werde. Denn dann falle in die Jahre 114 und 115 viel zu wenig im Vergleich mit dem, was den Jahren 116 und 117 zugewiesen werden müsse. Lege schon dies die Vermutung nahe, dass jener Aufenthalt Trajans in Antiochien in den Winter 114/115 zu verlegen sei, so werde diese Annahme bestätigt durch die Chronologie der dem Trajan erteilten Titel Optimus, Parthicus und Imperator. Zur Zeit des armenischen Feldzugs hat Trajan nach Dio den Beinamen Optimus erhalten und bald darauf nach der Eroberung von Nisibis und Batnä auch den Titel Parthicus. Der Titel Optimus, sagt

1) Vgl. dazu auch Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* ² etc. I, S. 631; 3 u. 4. Aufl. I, S. 755.

nun Lightfoot, fällt nach den Inschriften ins Jahr 114 und der Titel Parthicus muss, da er auf einer Inschrift aus Baetica (C. I. L. II. 2097) vom Jahr 114 vorkommt, ebenfalls im Jahr 114 verliehen sein und zwar so früh in dem genannten Jahr, dass die Nachricht davon noch vor Jahresschluss nach Baetica kommen konnte. Nicht bloss der armenische Feldzug, sondern auch der mesopotamische mit der Eroberung von Nisibis und Batnä müsse also ins Jahr 114 fallen und der daran sich anschliessende Winteraufenthalt in Antiochien auf den Winter 114/115 sich beziehen.

Zu demselben Ergebnis kommt Lightfoot von einer andern Erwägung aus. Er weist darauf, dass in die Jahre 114 und 115 nicht weniger als 5 imperatorische Begrüssungen fallen, dagegen in die folgende Zeit bis zum Tod Trajans nur zwei. Daraus sei zu schliessen, dass in die Jahre 114 und 115 mehr fallen müsse als bloss der armenische und mesopotamische Feldzug, dass dieser vielmehr ganz dem Jahre 114 angehöre und dass der darauf folgende Winteraufenthalt in Antiochien in den Winter 114/115 zu verlegen sei, so dass das Jahr 115 frei bleibe für weitere Ereignisse.

Dass in dem Erdbeben, das während des Winteraufenthalts des Trajan in Antiochien stattgefunden, der Consul des Jahrs 115, Peto, ums Leben gekommen sei, stehe der Annahme, dass dieser Winteraufenthalt in den Winter 114/115 falle, nicht im Wege, denn man brauche das Erdbeben ja nicht in den Dezember 114 zu verlegen, sondern es hindere nichts, den Januar oder Februar 115 als die Zeit desselben zu betrachten.

Wir können diese Argumentationen Lightfoots nicht für richtig halten. Einen festen Anhaltspunkt für die Datierung der Begebenheiten bietet der Titel Parthicus. Dieser wurde nach Dio verliehen nach der Eroberung von Nisibis und Batnä, d. h. nach der auf die Unterwerfung Armeniens folgenden Unterwerfung Mesopotamiens. Dies wird bestätigt durch die Münze ¹⁾ bei Cohen, II, Trajan n. 318, die auf der Vorderseite die Büste Trajans gibt mit der Umschrift: Imp. Caes. Ner. Traiano Optimo Aug.

1) Vgl. Dierauer a. a. O. S. 166 Anm. 4.

Ger. Tac. Parthico P. M. Tr. P. Cos. VI. P. P., auf der Rückseite die Legende Armenia et Mesopotamia In Potestatem P. R. Redactae. S. C., während Trajan den Fuss auf die Armenia setzt und zu beiden Seiten Personifikationen des Euphrat und Tigris sich befinden.

Nun führt wohl Trajan auf einer Inschrift aus Baetica, die dem Jahr 114 zuzuweisen ist, bereits den Titel Parthicus. Aber auf diese Inschrift ist nichts zu geben. Denn auf dieser Inschrift ist der Titel Parthicus verbunden mit Imp. VII, und Imp. VII muss ganz in den Anfang des Feldzugs des Jahrs 114 fallen, da im gleichen Jahr 114 Trajan noch Imp. VIII und IX (Borghesi Oeuvres V, 22) geworden ist, während der Titel Parthicus auch nach Lightfoots eigener Berechnung erst an den Schluss des Feldzugs vom Jahr 114 fallen könnte. Wir haben da offenbar einen ähnlichen Fall wie bei der Inschrift C. I. L. VIII. 10117, wo der Titel Optimus bereits im 16. tribunicischen Jahr Trajans, d. h. im Jahr 112 erscheint, während nach Dio wie nach Münzen und Inschriften Trajan den Titel erst 114 erhalten hat. Wie Lightfoot hier einen Irrtum des Steinmetzen annimmt, so müssen wir auch in jenem Falle einen Irrtum annehmen. Und zwar meinen wir nicht, dass der Steinmetz sich versehen hat, sondern dass die spanischen Landsleute des Trajan diesen gleich beim Bekanntwerden des Imp. VII von sich aus als Parthicus begrüsst haben. In keinem Fall ist auf jene Inschrift etwas zu geben. Keine einzige Inschrift des Jahrs 114, die den Titel Imp. VII hat, auch die nicht, die Trajan bereits Imp. VIII (IX) nennt, gibt den Titel Parthicus und dies ist auch der Fall noch auf verschiedenen Inschriften aus dem Jahr 115, auf einer vom 24. Mai 115 und auf andern, auf denen Trajan als Imp. IX und XI erscheint (C. I. L. VI, 543; C. I. L. IX, 5894; Fabretti, Inscr. Aed. Pat. p. 398 no. 289; Boeckh, Corp. Inscr. Graec. 4948 L). Nach der 11. und vor der 12. imperatorischen Salutation muss aber im Verlauf des Jahrs 115 Trajan den Titel Parthicus erhalten haben. Dies beweist eine Inschrift aus Baetica aus dem 19. tribunizischen Jahr des Trajan, d. h. aus dem Jahr 115, welche Trajan Imp. XI und Parthicus nennt (Ephem. Epigr. III, p. 38 sq. [1876]). Ist diese Inschrift auch keine offizielle, wie die

Voranstellung des Titels Parthicus vor Dacicus zu beweisen scheint, so wird ihr Inhalt doch bestätigt durch eine von Lechat und Radet publizierte Inschrift offiziellen Charakters, auf der der Titel Parthicus mit Imp. XI verbunden ist ¹⁾. Auf den Inschriften des Jahrs 116 steht der Titel Parthicus allgemein fest.

Da also Trajan nach Dio den Titel Parthicus nach der Einnahme von Batnae und Nisibis erhielt und nach den Inschriften dieser Titel erst im Lauf des Jahrs 115 erteilt sein kann, so muss die Eroberung jener Städte selbst ins Jahr 115 fallen, und muss der auf den mesopotamischen Feldzug folgende Winter, während dessen Trajan in Antiochien verweilte und diese Stadt das Erdbeben heimsuchte, der Winter 115/116 sein.

Wenn Dio an zwei Stellen auf den Titel Parthicus zu sprechen kommt, d. h. wenn er zuerst ihn nach der Eroberung von Batnä und Nisibis erteilt werden lässt und dann nach Erwähnung der Eroberung von Ktesiphon bemerkt: *παρλαβάν τε αὐτὴν αὐτοκράτωρ ἐπωνομάσθη καὶ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Παρθικοῦ ἐβεβλιώσατο*, so wird durch die letztere Bemerkung in keinem Falle zweifelhaft, dass der Titel Parthicus offiziell nach dem mesopotamischen Feldzug im Lauf des Jahrs 115 erteilt wurde. Jene Bemerkung will nur sagen, dass Trajan nach der Eroberung von Ktesiphon sich des Titels Parthicus, den er erhalten, ehe er die Parther selbst besiegt hatte, würdig gezeigt oder würdig erkannt habe.

Auch von den imperatorischen Begrüßungen aus, die in den Jahren 114 und 115 zahlreicher sind als in den Jahren 116 und 117, lassen sich keine solche Schlüsse ziehen, wie Lightfoot es tut. Wenn man bei Dio sieht, wie die von keinerlei Waffentat begleitete Demütigung des Parthamasiris die Soldaten veranlasste, den Trajan als Imperator zu begrüßen, so bot der armenische Feldzug mit seinen vielen leicht erworbenen Erfolgen Gelegenheit genug zu imperatorischen Salutationen. Die kampflose Einnahme von Samosata, das, wie Mommsen ²⁾ bemerkt, die 16. Legion verloren gehabt haben muss, darf vielleicht als der Anlass der ersten Salutation in diesem Feldzug (Imp. VII) betrachtet

1) Vgl. Jahresberichte der Geschichtswiss. v. Jastrow XI, 1888, I, 130.

2) Röm. Gesch. V, 3. Aufl. S. 399 Anm. 1.

werden. Die drei imperatorischen Salutationen des Jahrs 114 (Imp. VII—IX) erklären sich durch den armenischen Feldzug und die zwei weiteren des Jahrs 115 (Imp. X. XI) durch den mesopotamischen zur Genüge. Die 12. und 13. Salutation dürfte sich auf die Unterwerfung von Adiabene und die Einnahme von Ktesiphon im Jahr 116 beziehen. Sonst bieten die Jahre 116 und 117 mit ihren für die Römer zum Teil wenig glücklichen Begebenheiten keinen Anlass zu imperatorischen Begrüssungen. Die Unterwerfung der Aufständischen war Sache der Feldherrn des Trajan.

Die ungleiche Verteilung der Begebenheiten in den Jahren 114 und 115 einerseits und 116 und 117 andererseits ist erst recht kein Grund, um die Ereignisse chronologisch anders anzuordnen. Wenn alle die Begebenheiten, welche Dio (Xiphilinus) vor den Winteraufenthalt Trajans in Antiochien setzt, dem Jahr 114 zugewiesen werden, dann wird, meine ich, die Ungleichheit erst recht gross, dann ist das Jahr 114 bis zur Unmöglichkeit überbürdet. Erscheint aber durch Verteilung des armenischen und mesopotamischen Feldzugs auf die Jahre 114 und 115 das letztere Jahr nicht genügend ausgefüllt, so muss man bedenken, dass dieses Jahr nach Beendigung des Feldzugs in Mesopotamien doch zu weiteren Unternehmungen nicht mehr ausreichende Zeit bot, um so weniger, als dafür, d. h. für den Zug nach Adiabene und Ktesiphon, grosse Vorbereitungen nötig waren (cf. den Bau einer Flotte in den Wäldern bei Nisibis im Winter 115/116).

Was wir beweisen wollten, ist dies, dass der Winteraufenthalt des Trajan in Antiochien in der Tat, wie Malalas angibt, in den Winter 115/116 fällt und dass speziell das Erdbeben, das während dieses Winters Antiochien heimsuchte, noch dem Jahr 115, dem Amtsjahr des Consul Pedo, der in dem Erdbeben das Leben verlor, zuzuweisen ist. Freilich kann Lightfoot nun geltend machen, dass es dann immer noch die Frage ist, ob Malalas mit Recht das Martyrium des Ignatius in diesen Winteraufenthalt des Trajan in Antiochien zur Zeit des Erdbebens verlegt und ob er es mit Recht in Antiochien stattfinden lässt.

Gegen die wesentliche Richtigkeit des von Malalas angegebenen Zeitpunkts wird sich nach meiner Meinung kaum ein stichhaltiger Einwand geltend machen lassen. Auf das eusebianische

Datum 107 p. Chr. und dasjenige seiner Quelle, die 109 angegeben zu haben scheint, kann man sich nicht berufen, da sie lediglich auf einer approximativen Berechnung beruhen. Sie bezeugen tatsächlich nur, dass Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden ist. Dagegen stimmen mit Malalas die antiochenischen Märtyrerakten und der syrische Chronist in der Angabe überein, dass das Martyrium zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs des Trajan stattgefunden hat. Zwischen dem syrischen Chronisten und Malalas besteht allerdings insofern eine Differenz, als der erstere den Ignatius sterben lässt in dem Jahr, in welchem Trajan Armenien unterwarf. Diese Angabe würde streng genommen, wenn man das Jahr in syrischer Weise von Herbst zu Herbst rechnet, aufs Jahr 113/114 führen. Das Martyrium des Ignatius, das auch nach dem syrischen Chronisten in Antiochien stattgefunden hat, müsste man dann in den ersten Aufenthalt des Trajan in Antiochien, unmittelbar vor den armenischen Feldzug setzen. Rechnet man nicht nach syrischen Jahren, dann würde die Angabe des syrischen Chronisten aufs Jahr 114 weisen. In jedem Fall also scheint hier gegenüber Malalas, der das Martyrium des Ignatius in den Winter 115/116 setzt, während dessen das Erdbeben stattfand, eine Differenz von einem bis zu zwei Jahren vorzuliegen. Allein wir möchten zweifeln, ob die Angabe des Chronisten so streng aufzufassen ist, ob er die Unterwerfung Armeniens unterscheidet von derjenigen Mesopotamiens. Der armenisch-mesopotamische Feldzug ist, wie die Erzählung Dios und die oben angeführte Münze zu beweisen scheint, eine zusammenhängende, vermutlich auch durch keinen Winteraufenthalt des Kaisers in Antiochien getrennte Campagne gewesen. Es erscheint uns daher sehr wahrscheinlich, dass der Chronist an den armenisch-mesopotamischen Feldzug, der die Unterwerfung Armeniens und Mesopotamiens zur Folge hatte, denkt, und dass auch er den darauf folgenden Winter, während dessen Trajan in Antiochien sich aufhielt, als Zeit des Martyriums des Ignatius im Auge hat. Die antiochenischen Märtyrerakten stimmen nicht bloss insofern mit Malalas überein, als sie den armenisch-parthischen Feldzug Trajans als Zeit des Martyriums des Ignatius angeben, sondern auch insofern, als sie den 20. Dezember als

Todestag des Ignatius nennen, einen Tag, dem, wie wir oben gezeigt haben, wahrscheinlich nichts anderes als das auch von Malalas angegebene Datum des Erdbebens: 13. Apelläus (= Dezember) zu Grunde liegt. Man braucht übrigens Malalas nicht durchaus so aufzufassen, als ob nach ihm Ignatius genau zur Zeit des Erdbebens und in ursächlichem Zusammenhang mit ihm Märtyrer geworden sei. Er verlegt das Martyrium des Ignatius nur überhaupt in den Winteraufenthalt des Trajan zur Zeit des Erdbebens. Das Martyrium könnte dem letzteren auch vorgegangen sein, so dass die Möglichkeit offen stände, den gut bezeugten 17. Oktober als Todestag des Ignatius festzuhalten ¹⁾.

Im Zusammenhang mit der allgemeinen Tradition, dass Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden sei, erscheint uns die besondere syrische Tradition, dass das Martyrium zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs des Trajan stattgefunden habe, so glaubhaft, dass wir nicht begreifen können, wie man diese gesamte Tradition einfach verwerfen will.

Wenn der syrische Chronist und Malalas Antiochien als Ort des Martyriums des Ignatius bezeichnen und wenn die antiochenischen Märtyrerakten von dieser Tradition wenigstens noch so viel festgehalten haben, dass sie Ignatius zwar nicht in Antiochien sterben, aber in Antiochien von Trajan verurteilt werden lassen, so kann demgegenüber Lightfoot allerdings auf eine mit den Ignatianischen Briefen selbst anhebende grosse Reihe von Zeugen, auch von syrischen und antiochenischen, weisen, die sämtlich Rom als Ort des Martyriums des Ignatius nennen. Allein diese letztere Ueberlieferung flösst uns, und ist die Zeugenreihe; auf der sie beruht, noch so lang, keinerlei Vertrauen ein. Wäre sie ursprünglich und geschichtlich, so könnten wir uns nicht erklären, wie gegenüber dem berühmten Todeszug des Ignatius nach Rom und seinem glorreichen Martyrium daselbst, wofür man in den Ignatianischen Briefen ein einzigartiges, unmitttelbares, laut redendes Zeugnis hatte, die Tradition vom Tod des Ignatius in Antiochien aufkommen konnte. Das Umgekehrte können wir dagegen wohl verstehen. Wenn Ignatius in Antio-

1) Ueber die verschiedenen Tagesdaten vgl. Lightfoot ²⁾, S. Ign. S. Pol., II, S. 418 ff.

chien das Martyrium erlitten hat, so konnte unter dem Einfluss der Briefe — denn auf sie geht die ganze Tradition vom Tod des Ignatius in Rom zurück — jene ältere und ursprüngliche Tradition vom Tod des Ignatius in Antiochien leicht verdrängt werden. Auf das Zeugnis der Briefe aber ist nichts zu geben, denn das steht nach unserer bisherigen Untersuchung, wie wir meinen, genugsam fest, dass sie, die gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben sind, von dem unter Trajan gemarterten Ignatius nicht herrühren können, ja dass sie, sofern wenigstens 6 davon echt sind, d. h. von einem Mann verfasst sein müssen, der wirklich in der darin beschriebenen Situation sich befunden hat, mit Ignatius von Antiochien ursprünglich überhaupt nichts zu tun gehabt haben.

Nach unserer, wie wir glauben, wohlbegründeten Ansicht ist also Ignatius unter Trajan zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs, genauer wahrscheinlich in dem Winter 115/116, den Trajan in Antiochien zubrachte und in dem die Stadt von einem Erdbeben heimgesucht wurde, Märtyrer geworden und zwar in Antiochien selbst. Für diese letztere Annahme können wir auch noch auf die Tatsache weisen, dass man noch im 4. Jahrhundert das Grab des Ignatius in Antiochien zeigte auf dem Begräbnisplatz vor dem daphnitischen Tor¹⁾. Wird dies auch daraus erklärt, dass die Reliquien des Ignatius nach seinem Martyrium zu Rom nach Antiochien übergeführt worden seien²⁾, so scheint uns jene Tatsache noch viel besser zu stimmen zu der Annahme, dass Ignatius auch wirklich in Antiochien gestorben ist, während die Erzählung von der Überführung seiner Gebeine von Rom nach Antiochien als ein Notbehelf, als eine Umdeutung erscheint, die mit der späteren unhistorischen Überlieferung vom Martyrium des Ignatius in Rom im Zusammenhang steht.

1) Hieronymus, *de vir. ill. c. 16.*

2) Chrysostomus, *Homilia in S. Ignatium*; cf. auch die antiochenischen Märtyrerakten. In der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts wurden die Gebeine des Ignatius vom daphnitischen Kirchhof nach dem Tychaeum übergeführt, cf. Evagrius, *Hist. eccl. I, 16.*

VI. DIE VERMUTLICHE HERKUNFT DER IGNATIANISCHEN BRIEFE.

Wenn es demnach keinem Zweifel unterliegen kann, dass der Bischof Ignatius von Antiochien im Jahr 115 p. Chr. unter Trajan als Märtyrer in Antiochien gestorben ist, so kann derselbe offenbar nicht der Verfasser unserer erst ums Jahr 150 p. Chr. geschriebenen Briefe sein. Dann aber erhebt sich die Frage, wie der Ursprung dieser Briefe zu erklären ist. Einfach mit einer Fälschung unter dem Namen des Ignatius, mit Briefen, von denen mit dem Muratorischen Fragment zu sagen wäre, ab amicis Ignatii in honorem ejus scripta, haben wir es nicht zu tun. Die sechs kleinasiatischen Briefe stammen vielmehr von einem Mann, der das, was die Briefe enthalten, wirklich so erlebt und erfahren, getan und gesagt hat. Die Sache muss also so liegen, dass die Briefe der Person, der sie ursprünglich zugehören, entzogen und auf Ignatius von Antiochien übertragen worden sind. Es blieben uns demnach zwei Fragen zur Beantwortung übrig, einmal die: wer ist der ursprüngliche Verfasser und Held der Briefe? und zum andern die: warum wurden die Briefe diesem ursprünglichen Verfasser entzogen und zu Briefen des Ignatius von Antiochien gemacht? Da könnte es als das Nächstliegende erscheinen, eine einfache Verwechslung anzunehmen. Man könnte geneigt sein, zu denken, der Verfasser unserer Briefe habe ebenfalls Ignatius geheissen und da er ebenso Antiochener gewesen und dem Martyrium in Rom entgegengegangen, so sei es sehr erklärlich, dass man ihn mit dem älteren antiochenischen Märtyrer Ignatius irrtümlicherweise identifiziert habe. Allein die Annahme zweier antiochenischer Ignatii, die

beide Märtyrer gewesen, unterliegt doch von vornherein starken Bedenken, und wir stellen daher im Blick auf die zwei Namen, die sich im Eingang unserer Briefe finden (*Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφώρος*), besser die Frage, ob der eigentliche Verfasser der Briefe nicht Theophorus geheissen hat und ob der Name Ignatius demselben nicht erst nachträglich vorgesetzt worden ist, vermutlich vom Verfasser des Römerbriefs, der die Uebertragung der Briefe auf den Namen und die Person des alten Antiocheners vollzogen zu haben scheint. Der Name Ignatius lässt sich aus den Briefen entfernen, der Name Theophorus nicht ebenso, denn mit diesem seinem Namen scheint die Liebhaberei des Verfassers unserer Briefe an Compositis mit *Φώρος* im Zusammenhang zu stehen (cf. z. B. *θεοφώροι, ναοφώροι, χριστοφώροι, ἅγιοφώροι* in Ephes. 9).

Aber lassen sich nun auch von dem eigentlichen, von Ignatius verschiedenen Verfasser unserer Briefe positive geschichtliche Spuren nachweisen? Wir meinen diese Frage entschieden bejahen zu sollen. Unter den Zeugen, die uns das verhältnismässig frühe Vorhandensein der Ignatianischen Briefe garantieren, haben wir oben vorläufig Lucian nicht genannt. Wir kommen erst jetzt auf ihn zu sprechen, weil uns sein Zeugnis gerade für die Frage, mit deren Beantwortung wir es nun zu tun haben, von ganz besonderem Interesse und Wert erscheint.

Dass Lucian in seinem Traktat „de morte Peregrini“ irgendwie Bezug nehme auf unsere Briefe und ihren Verfasser, wird von Harnack ¹⁾ allen offenbaren Tatsachen zum Trotz hartnäckig geleugnet. Von speciellen Anspielungen auf Ignatius und seine Briefe könne keine Rede sein. In dem, was Lucian von den Geschicken seines Helden als Christen erzähle, habe man nur einen Extrakt aus der allgemeinen Kenntnis Lucians vom Christentum zu sehen.

Die meisten Neueren urteilen indessen anders. Zahn ²⁾ kommt in einer längeren Untersuchung zu dem Resultat, dass Lucian die Ignatianischen Briefe benützt habe, um mit ihrer Hilfe die Christen im Allgemeinen zu bestreiten. Auch für Katholiken wie

1) Lucian von Samosata in Herzogs Real-Enc. 2. A. VIII, S. 772 ff., 3. A. XI, S. 659 ff.

2) Igu. von Ant. S. 517—528.

Funk ¹⁾ und Bardenhewer ²⁾ steht es ausser Zweifel, dass Lucian in dem genannten Traktat von den Ignatianischen Briefen abhängig ist. Noch einen Schritt weiter geht Lightfoot ³⁾, der nicht bloss eine Benützung unserer Briefe durch Lucian anerkennt, sondern auch annimmt, dass er sich gegen Ignatius selber richte und ihn verspötte. Lightfoot erklärt nämlich, nachdem er die in Betracht kommenden Berührungen aufgezählt hat: *These coincidences are too many and too obvious to be overlooked, oder all these points of coincidence taken together are far too numerous to be the result of mere accident.* Er findet das Zeugnis Lucians für die Ignatianischen Briefe *exceptionally good, being both early, precise, and varied.* Seine Meinung fasst Lightfoot kurz zusammen, wenn er sagt: *Lucian . . . caricatures the progress of Ignatius through Asia Minor in his death of Peregrinus.*

Dass Lightfoot trotz seiner Datierung der Briefe doch auf Grund der Tatsachen sich veranlasst sieht, soweit zu gehen, finde ich sehr bezeichnend.

Denn wenn Lightfoot annimmt, dass Lucian im Peregrinus den Ignatius und seine Briefe karriere, so ist das doch schwer zu vereinigen mit seiner Ansicht, dass die Briefe einem bereits unter Trajan, also wenigstens 50 Jahre früher verstorbenen Manne angehören. Der Gebrauch, den Lucian nach Lightfoot von den Briefen macht, ist doch erst recht verständlich, wenn ihr Schreiber ein Zeitgenosse des Lucian war, der die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte.

Dies ist nach meiner Ansicht denn auch wirklich der Fall. Der Verfasser der um 150 p. Chr. geschriebenen sechs kleinasiatischen Briefe ist ein Zeitgenosse des Lucian gewesen, geradeso wie es Peregrinus Proteus gewesen ist. Aber ebendarum halten wir es für unmöglich, dass Lucian die Lebensgeschichte des einen Zeitgenossen gebraucht habe, um damit die Biographie des andern auszustatten. Vielmehr müssen der Verfasser der kleinasiatischen Ignatiusbriefe und Peregrinus Proteus eine und dieselbe Person gewesen sein, als welche sie denn auch von Lucian behandelt

1) *Op. Patr. Apost.* Tübingen, 1878, p. I, LI.

2) *Gesch. der altkirchl. Lit.* Freiburg 1902, I, S. 158 Anm. 3.

3) *Ign.* ² I, p. 347 sq.; II, p. 438.

werden. Ist dies der Hauptpunkt, worin ich mich von meinen Vorgängern, speciell Lightfoot, unterscheide, so kommt dazu noch der andere Unterschied, dass nach meiner Ansicht die Bekanntschaft Lucians mit den kleinasiatischen Ignatiusbriefen keine direkte, sondern nur eine indirekte, durchs Hörensagen vermittelte ist. Den Ignatianischen Römerbrief aber hat Lucian überhaupt nicht gekannt. Er hat ja auch zu seiner Zeit noch gar nicht existiert.

Doch sehen wir die Sache selbst näher an. Die Frage nach dem Verhältnis von Lucians Traktat *de morte Peregrini* zu den Ignatianischen Briefen ist eine vielverhandelte. Es gilt, was nicht immer geschehen ist, die Angaben in Lucians Traktat in ihrem vollen Umfang und Zusammenhang zur Vergleichung mit unseren Briefen heranzuziehen. Zur richtigen Beurteilung derselben ist es gut, in erster Linie festzustellen, dass Lucian ganz und gar nicht die Absicht hat, in seinem Traktat über den Tod des Peregrinus die Christen anzugreifen und zu verspotten. Auf die Christen kommt er nur beiläufig und ohne direkte und eigentliche Tendenz zu sprechen. Das zeigen denn auch seine auf das Christentum bezüglichen Mitteilungen und Äusserungen im einzelnen. Was Lucian sachlich über das Christentum und die Christen mitteilt, ist in keinem Punkte zu beanstanden, sondern hat durchweg die Analogie für sich. Was aber sein Urteil über das Christentum und die Christen betrifft, so ist es das eines gebildeten und aufgeklärten Heiden, der gerade auf Grund dieser heidnischen Bildung und Aufklärung den Christen total fremd gegenübersteht und unfähig ist, sie zu verstehen. Und dennoch tritt auch in dieser Beurteilung der Christen durch Lucian eine gewisse Ehrlichkeit und Unbestochenheit deutlich zu Tage. Keiner der landläufigen heidnischen Vorwürfe kehrt in diesem Urteil wieder. Das Urteil ist vielmehr so unbefangen, ja so günstig, als es bei einem so ganz anders denkenden Heiden möglich ist. Die Christen dienen einem Wahn, aber sie tun es mit Redlichkeit und mit Aufopferung und darum sind sie die geeigneten Objekte für die Ausbeutung durch Schwindler und Abenteurer vom Schlag eines Peregrinus Proteus. Die Torheit des Christentums schlimmer darzustellen als sie ist, scheint dem Lucian nicht nötig, ja gerade weil man es eben

mit einer Torheit zu tun hat, kann man vom Christentum und den Christen wirklich schlimme Dinge nicht berichten. Wenn nun trotzdem das Christentum dem Lucian ein willkommenes Mittel zum Angriff auf Peregrinus Proteus ist, so ist es ihm doch weniger darum willkommen, weil er nun zeigen kann, dass Peregrin auch diese bemitleidenswerte und verächtliche Torheit mitgemacht hat, denn zu einem echten Christen fehlt es dem Peregrin in Lucians Augen an der nötigen Einfalt und Harmlosigkeit, als vielmehr weil er nun zeigen kann, dass Peregrin miserabel genug war, um diesen Aberglauben für seine selbstsüchtigen und ehrgeizigen Zwecke zu missbrauchen.

Wie wenig Lucian von der Tendenz geleitet ist, das Christentum und die Christen wider besseres Wissen zu karrikieren, zeigt auch seine Behandlung der Christen im Alexander von Abonoteichos, wo er sie durchaus nicht, auch nicht nebenbei, zum Gegenstand seiner Satyre macht, wo er vielmehr offenbar der Wahrheit gemäss berichtet, dass die Christen in vorteilhaftem Unterschied vom grossen heidnischen Haufen vor dem Betrüger Abscheu hatten und darum von ihm besonders gehasst wurden. In der *historia vera* (II, 4. 11. 12) hat Lucian vielleicht gelegentlich die christlichen chiliastischen Vorstellungen bei seiner Beschreibung der Inseln der Seligen benützt, aber ohne Spott gegen die Christen, die er gar nicht nennt.

Nicht so unbefangen steht Lucian dem Peregrinus Proteus selbst und den Kynikern, zu denen dieser nach Aufgebung des Christentums übergetreten und deren Apostel er geworden war, gegenüber. Den Peregrinus Proteus, sofern er Kyniker war, und in ihm die Kyniker überhaupt, speziell den Theagenes, will er in seinem Traktat dem Spott und der Verachtung preisgeben¹⁾. Von da aus lässt sich in der Tat die Frage erheben, ob Lucian in seinem Bericht über Peregrinus auch wirklich an die Wahrheit sich hält. Aber Lucian selbst ist überzeugt, über den Mann der Wahrheit gemäss zu berichten und ihn im Licht der Tatsachen vorzustellen. Er versichert denn auch, dass er den Charakter Pere-

1) Die Tendenz des Lucianischen Traktats *de morte Peregrini* richtig gestellt zu haben, ist das Verdienst von Jakob Bernays (*Lucian und die Kyniker*, Berlin 1878).

grins, mit dem er z. B. während einer Seereise im ägäischen Meer auf einem Schiffe zusammen war, studiert und über sein Leben die nötigen Erkundigungen eingezogen habe teils bei Peregrins Mitbürgern, teils bei solchen, die ihn kennen mussten. Allerdings ist Lucian dem Peregrinus gegenüber zu schlimmem Verdachte geneigt und hat für alle üble Nachrede über Peregrinus ein williges Ohr. Braucht man das auch nicht alles zu glauben, so darf man doch auf der andern Seite dem Lucian nicht den Vorwurf machen, dies oder jenes zu Ungunsten Peregrins selbst ersonnen zu haben ¹⁾. Gerade aber die Mitteilungen Lucians über das Christentum des Peregrinus verraten am allerwenigsten eine Spur von absichtlicher Erfindung. Dass Peregrinus eine Zeit lang Christ war und als solcher, wie von ihm nicht anders zu erwarten ist, eine Zeit lang eine gewisse Rolle spielte, und ferner dass er seines Christentums wegen in Syrien einst im Gefängnis sass, wird sich in der Tat nicht bezweifeln lassen. Diese Gefangenschaft des Peregrinus in Syrien behandelt denn auch Lucian von vornherein als ein allgemein bekanntes, von den Kynikern selbst mit Vorliebe ausgebeutetes Faktum (cf. c. 4).

Wenn die christlichen Schriftsteller des Peregrinus wenig denken und, wo sie seiner Person Erwähnung tun, von seinem einstigen Christentum schweigen, so ist das begreiflich. Es lässt sich aber andererseits gar nicht denken, wie Lucian hätte dazu kommen sollen, gerade eine christliche Vergangenheit dem Peregrinus anzudichten, und noch weniger, wie er das hätte tun können den Zeitgenossen Peregrins gegenüber, zumal da dieser so sehr die öffentliche Aufmerksamkeit und das öffentliche Interesse auf sich gezogen hatte. Die Mitteilungen Lucians über die christliche Periode des Peregrinus gehen auch viel zu sehr ins einzelne, als dass man sie einfach als ad hoc erdichtete Geschichtchen verwerfen könnte. Würde es sich um bösertige Erfindung handeln, so müssten es schlimme Dinge sein, die dem Peregrinus angehängt werden. Aber das ist durchaus nicht der Fall. Lucian muss vielmehr berichten, dass er mit Auszeichnung Christ gewesen, und

1) Wie treu Lucian kursierende Geschichten wiedergibt, beweisen nach Wendland (Theol. Litztg. 1909, Sp. 584) die neueren Untersuchungen über Lucians Philopseudes.

sucht nur zu zeigen, dass ihn auch in dieser Periode seines Lebens die Eitelkeit und der eigene Vorteil geleitet habe. Positiv Schlechtes kann er dem Christen Peregrin nicht nachsagen. Nicht einmal bei Gelegenheit seiner Ausstossung aus dem Christentum tut das Lucian. Er gesteht, dass er den Grund dieser Ausstossung nicht kenne, und beschränkt sich auf die Vermutung, Peregrin werde sich gegen eines der christlichen Speiseverbote vergangen haben. Das ist eine erlaubte Vermutung. Es liegt ihr zwar ohne Zweifel Spott zu Grunde, aber es ist doch ein recht harmloser Spott. Hätte Lucian zu Ungunsten Peregrins erfinden wollen, so hätte er gerade hier den besten Anlass gehabt, dem Peregrin irgend eine Schlechtigkeit anzuhängen. Aber Lucian will offenbar nicht erfinden, sondern ist überzeugt, dass die Tatsachen ausreichen, um den Mann dem Spott und der Verachtung preiszugeben.

So haben wir keinen Anlass, dem Bericht Lucians über die christliche Periode des Peregrinus mit besonderem Argwohn gegenüberzutreten. Es ist an demselben tatsächlich, wie wir bereits hervorhoben, nichts wesentlich unwahrscheinlich.

Verfolgen wir nun im einzelnen den Bericht Lucians (c. 11), so ist Peregrinus nach einer durch hässliche Vergehen und Verbrechen geschändeten Jugend Christ geworden, hat den Unterricht der Priester und Schriftgelehrten in Palästina genossen und es unter den Christen bald soweit gebracht, dass er Prophet, Thiasarch, Synagogenhaupt, kurz Alles in Allem wurde. Er dolmetschte, erklärte und verfasste auch selbst Bücher, so dass die Christen ihn für einen Gott hielten, als Gesetzgeber gebrauchten und sich ihm wie Klienten ihrem Patron unterordneten.

Halten wir dem gegenüber, was wir aus den sechs kleinasiatischen Briefen über ihren Verfasser entnehmen können! Derselbe ist ebenfalls ein christlicher Prophet und Lehrer, ein Mann, der Offenbarungen hat, in der christlichen Literatur sehr bewandert ist, theologische Abhandlungen schreibt (Eph. 19, 20), bei den Christen eine hohe Autorität genießt, Mahnungen und Ratschläge erteilt und zwar nicht für einen Gott gehalten, aber Theoporus, d. i. „Gottesträger“, genannt wird.

Die Übereinstimmung ist in der Tat schon hier nicht zu verkennen und doch ist klar, dass Lucian in diesem Teil seine

Mitteilungen nicht aus den Ignatianischen Briefen geschöpft haben kann.

Doch hören wir die Erzählung Lucians (c. 12. 13. 14) weiter. Peregrinus kam wegen seines Christentums, d. h. wie Lucian näher motiviert, aus eitler Martyriumssucht in Syrien, d. h. wohl Antiochien, ins Gefängnis. Die Christen liessen nichts unversucht, ihn zu befreien, und als dies nicht möglich war, suchten sie ihm alle möglichen Dienste zu erweisen, die zugleich seinem Ehrgeiz und seinem Vorteil zu gute kamen. Vom frühen Morgen an umstanden Witwen und Waisen das Gefängnis, die leitenden Männer bestachen die Gefängniswärter und schliefen bei ihm, mancherlei Mahlzeiten wurden hineingeschafft und die heiligen Sprüche hergesagt und der wackere Peregrinus, wie er damals noch hiess, wurde der neue Sokrates genannt. Selbst aus den Städten Asiens kamen Abgesandte der christlichen Gemeinschaft, um Beistand zu leisten, die Verteidigung zu führen und den Mann zu trösten. Doch der Statthalter von Syrien, der die Verblendung des Mannes und die eitle Ruhmsucht, um deretwillen er zu sterben wünschte, erkannte, liess ihn laufen, ohne ihn einer Bestrafung zu würdigen.

Auch hier muss man wieder ein sehr auffallendes Zusammenreffen zwischen dem Bericht des Lucian über Peregrinus und den Aussagen unserer Briefe über ihren Verfasser konstatieren. Erscheint bei Lucian Peregrinus als der *δεδεμένος ἐν Συρίᾳ*, so bezeichnet sich unser Briefschreiber als den *δεδεμένος ἀπὸ Συρίας*. Und zwar hat die Gefangenschaft nicht bloss denselben Grund, sondern sie hat auch am gleichen Ort und allem Anschein nach auch zur selben Zeit stattgefunden. Wie die syrische Gefangenschaft unseres christlichen Briefschreibers und sein Martyriumzug nach Rom um 150 p. Chr. anzusetzen sind, so fällt auch die syrische Gefangenschaft und der römische Aufenthalt des christlichen Peregrinus in die Zeit um 150 p. Chr. ¹⁾

1) Dass die christliche Periode des Peregrinus bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts reicht, darauf führen die Angaben in Lucians Traktat c.c. 19. 20, wonach er auf der vierten von ihm besuchten olympischen Festversammlung sich verbrannt hat, kombiniert mit dem von Eusebius (Chronikon) genannten Todesjahr, 165 p. Chr. Auch Harnack (Herzogs R. Enc. ³ XI, S. 662) setzt den römischen Aufenthalt des Peregrinus um 150 an und lässt ihn spätestens 152/53 aus der Stadt verbannt werden.

Auch die eitle Martyriumssucht, die Lucian dem Peregrinus zuschreibt, findet sich in gleicher Weise beim Verfasser unserer Briefe. Wenn auch nicht in der masslosen Überspannung des Römerbriefs kommt die Martyriumssucht des Autors doch auch in den sechs kleinasiatischen Briefen überall deutlich zum Ausdruck (Trall. 12, cf. 4. 10; Eph. 1. 11. 12; Magn. 14; Philad. 5; Smyrn. 11; Pol. 7). Ja er spricht es hier geradezu grundsätzlich aus: „Wenn wir nicht freiwillig durch ihn (Jesus Christus) das Sterben wählen auf sein Leiden hin, so ist auch sein Leben nicht in uns“ (Magn. 5). Darum hat sich der Briefschreiber dem Tod preisgegeben zum Feuer, zum Schwert, zu wilden Tieren (Smyrn. 4). Die eitle Selbstgefälligkeit aber dringt überall durch den Mantel scheinbarer Demut und Bescheidenheit hindurch, den der Briefschreiber sich umlegt. Das beweist die Art, wie er von seinen Fesseln (Eph. 3. 1; Magn. 11; Trall. 12; Smyrn. 10, 11; Pol. 2), von seiner Lage als eines Gebundenen (Trall. 1; Phil. 5. 7) und Verurteilten spricht, der den Fusstapfen des grossen Apostels folgt (Trall. 3; Eph. 12), das zeigen Phrasen, wie die, dass er der geringste der antiochenischen Christen gebunden nach Rom geführt werde und gewürdigt worden sei, zur Ehre Gottes erfunden zu werden (Eph. 21). Eitler Wichtigtuerei entspringen seine Anstrengungen, um die kleinasiatischen Gemeinden zur Abfertigung von Gesandten nach Antiochien zu bewegen, damit sie die dortige Gemeinde zum Aufhören der Verfolgung beglückwünschen, in der er selbst die erste Rolle gespielt. Und nicht am wenigsten verrät sich diese Eitelkeit unseres Briefschreibers in seinem Verhalten gegenüber Polykarp, mit dessen Freundschaft er auf der einen Seite sich brüstet (Eph. 21) und dem er doch allerlei Ermahnungen und Ratschläge fürs Amt zu geben sich untersteht (Pol. 1—5).

Von dem, was Lucian über die Verehrung des Peregrinus im Gefängnis erzählt, enthalten natürlich unsere Briefe nichts, da sie sich nicht direkt mit der Gefangenschaft beschäftigen. Man kann daran nur wieder die Unabhängigkeit Lucians von unsern Briefen konstatieren. Indessen bringt Lucian doch auch hier einen Zug, zu dem die Briefe eine merkwürdige Parallele an die Hand geben. Wir meinen die Gesandtschaft aus Asien.

Harnack, der das einstige Christentum Peregrins und seine Gefangenschaft in Syrien für Wahrheit hält, der es für wahrscheinlich erachtet, dass auch von den andern Angaben Lucians über des Peregrinus christliche Vergangenheit vieles historisch sei, wenn man es auch nicht kontrollieren könne, der die Beschreibung, die Lucian von der Gefangenschaft Peregrins macht, ganz der Geschichte entsprechend findet, Harnack, sage ich, will nun gerade von dieser Gesandtschaft aus Asien nichts wissen. Lucian erwähne Asien nur, um eine weitentlegene Provinz zu nennen. Uns scheint das von seiten Harnacks eine Inkonsequenz zu sein und ein wenig glücklicher Erklärungsversuch. Man kann sich doch noch viel eher denken, dass Lucian das ganze Christentum des Peregrinus erdichtet habe, als dass er diesen speziellen Zug einer Gesandtschaft aus Asien, der für seinen Zweck kaum etwas beitrug, sollte erfunden haben. Ich kann mir die Anführung dieses kleinen und doch so bestimmten Zuges nur daraus erklären, dass ihm etwas Historisches zu Grunde liegt. Und gerade zu diesem Zug bieten wieder die Ignatiusbriefe eine Parallele. Der Unterschied ist freilich der, dass nach Lucian die kleinasiatische Gesandtschaft nach Syrien kam, um den noch im Gefängnis sitzenden Peregrinus zu trösten, während sie nach den Ignatiusbriefen auf Ersuchen des bereits aus der Gefangenschaft in Antiochien entlassenen, augenblicklich in Kleinasien weilenden Briefschreibers nach Syrien geht, um die antiochenische Gemeinde zum Aufhören der Verfolgung zu beglückwünschen. Aber um eine Gesandtschaft von Kleinasien nach Syrien aus Anlass einer daselbst ausgebrochenen Verfolgung handelt sich hier und dort. Und dass die Ignatiusbriefe das historisch Richtige geben, sieht man deutlich daran, dass bei ihnen aus der Anwesenheit des vorher in Syrien gefangenen Briefschreibers in Kleinasien sich erklärt, wie es zur Abfertigung einer Gesandtschaft von Kleinasien nach Syrien gekommen ist. Aber auch das Missverständnis Lucians lässt sich insofern aus den Briefen erklären, als nach diesen nicht bloss kleinasiatische Gesandte nach Syrien gehen, um die Gemeinde von Antiochien zum wiedererlangten Frieden zu beglückwünschen, sondern sofern nach ihnen auch Abgeordnete der verschiedenen kleinasiatischen Gemeinden nach

Smyrna kommen, um da den Gefangenen oder Gebundenen aus Syrien zu begrüßen. Es scheint, dass diese beiden Momente in der Erzählung Lucians zusammengefloßen sind. Daran zeigt sich aber deutlich, dass Lucian von unsern Briefen und den darin berichteten Tatsachen nicht aus eigener Lektüre, sondern nur vom Hörensagen Kenntnis gehabt hat.

Doch gehen wir in der Vergleichung weiter! Peregrinus wird nach Lucian vom Statthalter Syriens, einem Liebhaber der Philosophie, der den Wahnwitz und die Martyriumssucht des Mannes erkannte, freigegeben, aber — und dies ist das Auffallende — er verläßt sofort Syrien, um nicht mehr dahin zurückzukehren. Auch unser Briefschreiber verläßt, nachdem er aus dem Gefängnis entschlagen ist, alsbald Syrien und zieht, ohne daselbst eine Verurteilung oder Bestrafung erlitten zu haben, vermutlich weil er sich auf den Kaiser berufen hatte, unter *custodia militaris* nach Rom. Und welchen Weg machen beide? Unser Briefschreiber kommt über Philadelphia und Smyrna nach Troas. Peregrinus zieht ebenfalls nach Kleinasien und zwar nach dem nicht weit von Troas gelegenen Parium. Lucian meint nämlich, er habe diese seine Vaterstadt besuchen wollen. Peregrin soll damals dieser Stadt sein väterliches Erbe vermacht haben, das indessen bloss 30 bzw. 15 und nicht, wie der Erzpossenreisser Theagenes behauptete, 5000 Talente betragen habe, denn soviel sei die ganze Stadt Parium, selbst wenn man noch 5 andere dazu nehme, mit Mann und Maus nicht wert. Und Lucian unterschiebt dieser Grossmut Peregrins das schlechteste Motiv. Peregrinus habe damit der Anklage auf Vtermord entgehen wollen. Das ist an und für sich schon ganz unwahrscheinlich ¹⁾. Lucian spricht da wohl nur schlimme Gerüchte nach, die zur Erklärung jener grossartigen Schenkung entstanden waren.

Aber die ganze Geschichte, die Lucian hier erzählt, kann überhaupt nicht in die Zeit fallen, in die sie Lucian versetzt. Peregrinus war damals, als er von Syrien nach Kleinasien reiste, nach Lucians eigener Angabe noch Christ und damit scheint

1) Vgl. Zeller, Alexander und Peregrinus, Deutsche Rundschau 1877; Vorträge und Abhandlungen II, S. 175 ff.

uns jene Schenkung an Parium völlig unvereinbar. Die Schenkung muss später angesetzt werden, sie wird in die Zeit fallen, da Peregrinus bereits Kyniker geworden war. Lucian selbst teilt ja auch mit, dass er damals bereits die Tracht des Kynikers getragen habe. Der Irrtum Lucians ist wohl darauf zurückzuführen, dass Parium in Kleinasien lag und dass Lucian darum meinte, den Besuch des Peregrinus in Parium mit seiner Reise von Syrien nach Kleinasien in Verbindung bringen zu müssen.

Aber was war dann das Ziel und der Zweck von Peregrinus Reise von Syrien durch Kleinasien? Unser Briefschreiber zieht von Syrien durch Kleinasien nach Rom vor das Forum des Kaisers in der Hoffnung und mit dem Wunsch, das Martyrium zu erlangen. Auch dazu enthält der Bericht Lucians über Peregrin eine Parallele. Denn auch dieser zieht nach Rom, um da Märtyrer zu werden. Lucian erzählt, Peregrin sei nach Italien gesegelt und habe da, kaum dem Schiff entstiegen, angefangen, auf jedermann, namentlich den Kaiser, zu schimpfen, obgleich er den letzteren als einen besonders milden und menschenfreundlichen Regenten gekannt habe (Antoninus Pius). Der aber habe ihn keiner Strafe wert erachtet. Das habe dem Peregrinus einen grossen Ruf verschafft, und als der Stadtpräfekt, nachdem er lange Geduld mit ihm gehabt, ihn endlich der Stadt verwiesen, habe ihn das nur noch berühmter gemacht. Also unser Briefschreiber und Peregrinus gehen beide gleicher Weise nach Rom und trachten sich hier beim Kaiser das Martyrium zu holen.

Die Sache ist nun aber freilich die, dass Lucian die Romreise des Peregrinus nicht direkt auf jene Reise von Syrien nach Kleinasien folgen lässt, sondern erst etwas später erzählt und zwar in die Zeit versetzt, da Peregrin nicht mehr Christ, sondern bereits Kyniker gewesen sei. Allein Lucian ist, wie wir schon an der verkehrten Ansetzung von Peregrins Besuch in Parium gesehen haben, über die Chronologie der einzelnen Vorkommnisse im Leben des Peregrinus nicht völlig genau unterrichtet gewesen, so dass es sehr wohl möglich ist, dass er auch die Romreise des Peregrinus nicht im richtigen Zusammenhang gebracht hat. Ja es hat wohl gerade die verkehrte Ansetzung des Besuchs in Parium die verkehrte Ansetzung der Romreise verschuldet. Wenn

der Aufenthalt in Parium mit der Schenkungsgeschichte die Reise des Peregrinus von Syrien nach Kleinasien nicht abschloss, so ist dafür die Romreise und der Aufenthalt daselbst ein sehr passender Ersatz. Jene erste Reise setzt sich in dieser zweiten fort und findet in ihr zugleich die Erklärung ihres Zieles und Zweckes. Die Erzählung Lucians vom Besuch Roms durch Peregrin steht in c. 18 denn auch ganz isoliert. Man kann sie ohne alle Schwierigkeit von ihrem Platze nehmen und an die Stelle des in c.c. 14 und 15 erzählten, aber später zu datierenden Besuchs in Parium setzen.

Wenn wir so mit der Reise Peregrins von Syrien nach Kleinasien die Romreise zusammensetzen, dann ist die Parallele zu der Reise unseres Briefschreibers von Syrien über Kleinasien nach Rom vollständig, auch was den Zweck der Reise angeht. Beide trachten da das Martyrium zu erlangen.

Sowenig als Peregrinus hat unser Briefschreiber das in Rom gesuchte Martyrium erreicht. Wäre dem anders, so wüssten wir ohne Zweifel etwas davon. Aber mit den Briefen hört jede Nachricht von dem Manne auf, ein deutliches Zeichen, dass vom christlichen Standpunkt aus von ihm nichts Rühmliches und Gutes mehr erzählt werden konnte.

Wenn von Peregrinus berichtet wird, dass er aus Rom ausgewiesen (c. 18) und von den Christen selbst abgeschüttelt wurde (c. 16) und dass er dann zum Kynismus übertrat (c. 17), so lässt sich das ohne Schwierigkeit auf unsern Briefschreiber übertragen. Ja es erklärt sich dann gerade, warum wir christlicherseits von dem Verfasser unserer Briefe nichts mehr vernehmen.

Ogleich nun an der Hand unserer Briefe der Lebensgang ihres Verfassers sich nicht weiter verfolgen lässt als bis zu dessen Abreise von Kleinasien nach Rom, so sind doch mit dem bisher Vorgebrachten die Vergleichungspunkte, welche das Leben unseres Briefschreibers und dasjenige des Peregrinus darbietet, noch nicht erschöpft.

Von sonstigen Parallelen wäre noch zu erwähnen, dass Peregrinus nach Lucian (c. 16) auf seinen Wanderzügen ein starkes christliches Gefolge gehabt und sich von den Christen reichlich genährt habe. Auch der Verfasser der kleinasiatischen Briefe

empfängt unterwegs nicht nur die Abordnungen der verschiedenen Gemeinden, er hat auch — wenigstens von Troas aus — zwei ständige Begleiter bei sich, die ihm nachgereist sind und bekommt überdies von den Ephesiern und Smyrnäern eine Person ins Geleite. Dass er von den Christen sich reichlich genährt habe, will er indessen nicht Wort haben. Er rühmt sich wenigstens den Philadelphiern gegenüber (c. 6), dass er ihnen nicht zur Last gefallen sei.

Eine besonders wichtige Parallele liefert nun aber endlich noch der Bericht Lucians über das Ende des Peregrinus. Wir haben hier noch die folgenden Sätze einander gegenüberzustellen:

Lucianus:

c. 41: Φασὶ δὲ πάσαις σχεδὸν ταῖς ἐνδόξοις πόλεσιν ἐπιστολὰς διαπέμψαι αὐτόν, διαθήκας τινὰς καὶ παραινέσεις καὶ νόμους· καὶ τινὰς ἐπὶ τούτῳ πρεσβευτὰς τῶν ἐταίρων ἐχειροτόνησε νεκραγγέλους καὶ νερτεροδρόμους προσαγορεύσας.

Ignatius:

Polyk. 8, 1: ἐπεὶ . . . πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἐδυνήθην γράψαι . . . γράφεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις . . . εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι, οἱ μὲν δυνάμενοι πεζοὺς πέμψαι, οἱ δὲ ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπόσου πεμπομένων.

Polyk. 7, 2: πρέπει . . . χειροτονησαί τινα, ὃν ἀγαπητὸν λίαν ἔχετε καὶ ἄοκνον, ὃς δυνήσεται θεοδρόμος καλεῖσθαι, cf. auch θεοπρεσβευτήν Smyrn. 11 (Phil. 10) und νεκροφόρος Smyrn. 5.

Lucian berichtet in c. 41, nach der Erzählung vom Feuertod des Peregrinus, dass dieser Briefe mit Vermächtnissen, Ermahnungen und Vorschriften an die angesehensten Städte geschickt und zum Überbringen derselben Abgesandte aus der Mitte seiner Freunde gewählt und sie Totenboten und Unterweltsläufer genannt habe.

Diese Mitteilung steht nun offenbar in einer besonders auffallenden Verwandtschaft zu den Ignatianischen Briefen. Der Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe schreibt ja ganz ebenso,

während er auf dem Weg ist, um in Rom sich das Martyrium zu verschaffen, an eine Reihe hervorragender kleinasiatischer Gemeinden Briefe, die Vermächtnisse, Ermahnungen, Vorschriften enthalten. Und in diesen Briefen ist nun auch von Abgesandten die Rede, die der Briefschreiber allerdings nicht aus seinen Freunden wählt, aber zu denen er die Gemeinden solche zu wählen bittet, die bei ihnen besonders beliebt seien, und die er ferner auch nicht *κεράγγελοι* und *νετεροδρόμοι*, aber *θεοδρόμοι* und *θεοπρεσβευται* nennt und die endlich zwar nicht seine Briefe an die Gemeinden, sondern die Glückwunschschriften der kleinasiatischen Gemeinden an die von der Verfolgung nun befreite Gemeinde in Antiochien überbringen sollen. Man sieht, bei aller Differenz ist die Berührung hier sachlich und wörtlich eine ungeweine starke. Nichtsdestoweniger leugnet auch hier Harnack jede Beziehung herüber und hinüber. Was nachgewiesen werden könne, sei nur dies, dass Wortschatz, Diktion, Schilderung und ästhetischer Geschmack bei sehr verschiedenen Schriftstellern eines Zeitalters doch eine gewisse Verwandtschaft haben. Mir ist ein solches Urteil rein unbegreiflich. Wenn es sich bloss um den Gebrauch gleicher und ähnlicher Worte handeln würde, so könnte man dieses Urteil noch verstehen. Aber schon da wäre das Zusammentreffen beider Schriftsteller, jedenfalls was die Ausdrücke *θεοδρόμοι* und *νετεροδρόμοι* anlangt, ein fast wunderbares. Indessen liegt die Sache so, dass von zwei verschiedenen Schriftstellern wesentlich dieselben besonderen Dinge erzählt werden und dass gerade innerhalb dieser hinsichtlich der äusseren Tatsachen einander so sehr gleichenden Berichte auch dieselben Ausdrücke oder ähnliche merkwürdige Wortbildungen vorkommen.

Die Meisten finden denn auch die Beziehung, die zwischen jener Mitteilung bei Lucian und den Briefen des Ignatius obwaltet, unverkennbar. Und damit sind sie gewiss im Recht. Wenn man nun aber gewöhnlich annimmt, dass Lucian die Ignatianischen Briefe kenne und sie frei verwerte, so erscheint uns das sehr unwahrscheinlich. Es ist nicht abzusehen, wie Lucian für jenen kleinen von ihm nur nebenher angeführten Zug solche auf die Worte sich erstreckende Ignatiusstudien getrieben haben sollte, und noch weniger, warum er dann diese Dinge nicht mit der

christlichen Periode des Peregrinus, mit seiner syrischen Gefangenschaft in Verbindung gebracht hat, sondern ausserhalb des Berichts über Peregrins Christentum im Anhang zur Erzählung von seinem Feuertod bringt. Die Sache stände noch besser, wenn sich Alles, was Lucian über die christliche Periode des Peregrinus mitteilt, irgendwie von den Ignatianischen Briefen ableiten liesse. Aber er bringt, wie wir sahen, über die christliche Laufbahn des Peregrinus Nachrichten, welche ganz andere Quellen voraussetzen, und so führt er denn auch seine Mitteilungen über die Briefe des Peregrinus und seine Abgesandten ausdrücklich auf eine andere Quelle zurück, indem er sie mit *Φρσί* einleitet. Es ist ein Gerücht, das aus Anlass des Feuertods des Peregrinus im Umlauf war und dem Lucian zu Ohren kam. Um eine Bezugnahme des Lucian selbst auf die Ignatianischen Briefe kann es sich also in keinem Fall handeln. Aber allerdings dem Gerücht, das Lucian vernommen hat und das er mitteilt, liegt unverkennbar eine Bezugnahme auf die Ignatianischen Briefe zu Grunde. Wir meinen, dass die Entstehung des Gerüchts sich nur unter Voraussetzung der Identität des Peregrinus mit dem Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe genügend erklären lässt und zwar in folgender Weise. Als Peregrins Absicht, sich selbst zu verbrennen, bekannt wurde, da werden sich wohl manche, vielleicht gerade Christen, seines früheren, mit so viel feierlicher Reklame inszenierten und doch auf nichts auslaufenden Martyriumszugs nach Rom erinnert haben. Da wirds an witzigen Vergleichen nicht gefehlt haben. Spötter werden verbreitet haben, wie Peregrin damals an alle hervorragenden kleinasiatischen Gemeinden Briefe gerichtet habe, um ihnen sein Martyrium anzukündigen und ihnen seine letzten Ermahnungen und Aufträge zu geben, so habe er auch jetzt wieder derartige Briefe geschrieben, diesmal natürlich nicht an die christlichen Gemeinden, sondern an alle hervorragenden griechischen Städte. Und wie er damals die kleinasiatischen Gemeinden veranlasst habe, Abgesandte zu erwählen, die nach Antiochien gehen sollten zur Beglückwünschung der dortigen Gemeinde, in Wahrheit zur Verherrlichung seiner eigenen Person, so habe er auch jetzt aus seinen Freunden Abgesandte sich erwählt, die wie die Briefe seinen bevorstehenden Feuertod

verkündigen sollten. Habe er damals jene Boten *θεοπρεσβευταί* und *θεοδρόμοι* genannt, so habe er ihnen jetzt den Titel *νεκράγγελοι* und *νερτεροδρόμοι* gegeben.

Auf diese Weise erklärt sich unserer Meinung nach am besten oder vielmehr allein der hier vorliegende enge Parallelismus zwischen Lucian und den Ignatiusbriefen und die offenbar absichtliche Umformung des Ausdrucks *θεοδρόμος* in *νερτεροδρόμος*.

Wenn wir nunmehr auf die gesamte Vergleichung zurücksehen, wie wir sie zwischen Peregrinus nach Lucian und dem Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe auf Grund der letzteren durchgeführt haben, so sehen wir uns fast mit Notwendigkeit zu dem Schlusse gedrängt, dass beide eine und dieselbe Person sind. Man kann leicht an jedem einzelnen der in Frage kommenden Berührungspunkte herumäkeln, aber wenn man einen zusammenhängenden Erklärungsversuch macht, werden die Bedenken schwinden. Die Parallelen sind so zahlreich und vollständig, in ihrer Gesamtheit geradezu von erdrückendem Gewicht und im einzelnen so eng und frappant und die Identität beider Subjekte zu ihrer Erklärung fordernd, dass man sich jener Annahme kaum wird entziehen können. Und dass nicht alles stimmt und klappt, erklärt sich ja völlig aus der Verschiedenartigkeit der beiderseitigen Quellen. Dort haben wir das Bild des Mannes aus seiner christlichen Zeit, ein Momentbild, wie er es selbst in einigen Briefen gezeichnet hat. Hier dagegen haben wir eine mehr aus der Ferne gemachte Aufnahme des Mannes, ein Bild seines ganzen Lebens, auf das bereits sein Übertritt vom Christentum zum Kynismus und seine Selbstverbrennung ihr Licht oder ihren Schatten geworfen haben. Und dazu kommt, dass die Züge zu diesem Bild trotz einer allerdings persönlichen, aber doch nur gelegentlichen und oberflächlichen Bekanntschaft zumeist das blosse Hörensagen geliefert hat, und dass das Bild entworfen ist von einem Schriftsteller, der sich nicht mit der Gewissenhaftigkeit des Biographen in die Rätsel des Charakters und Lebens seines Helden vertieft, sondern als hämischer Gegner geschrieben hat.

Daraus dürfte es zu erklären sein, dass der Grundzug des Bildes hier und dort etwas verschieden erscheint. Aus den

Ignatianischen Briefen bekommt man den Eindruck eines zwar eitlen und wichtig tuenden, aber doch immerhin ernstern Mannes, bei Lucian dagegen scheinen wir einen Charlatan, einen Schwindler vor uns zu haben. Aber gerade die Gesamtauffassung und Beurteilung Peregrins bei Lucian dürfte der Wahrheit am wenigsten entsprechen. Denn vom Begriff des Schwindlers aus bleibt uns der ganze Lebensgang Peregrins und namentlich auch sein Ende psychologisch unverständlich. Seine heidnische Mitwelt hat auch anders über ihn geurteilt und auf einen objektiven Augenzeugen Aulus Gellius (noct. att. 12, 11) hat er den Eindruck eines „ernsten und charaktvollen Mannes“ gemacht. Zeller (a. a. O. S. 177 f.) schildert ihn als einen Schwärmer, als eine „Natur, die in dem unruhigen Streben nach Wahrheit und innerer Befriedigung dem Christentum ebensoleicht zugeführt als in der Folge, wenn Unterordnung unter den kirchlichen Glauben und die kirchliche Sitte von ihm verlangt wurde, wieder von ihm weggeführt werden konnte“. Dasselbe kann man von unserem Briefschreiber sagen. Denn den Eindruck eines schwärmerischen, von innerer Unruhe geplagten und gejagten Menschen macht auch er. Er sagt es sogar selbst (Trall. 4, 2). Und seine etwas erregten und declamatorischen christologischen Explicationen lassen seinen Christusglauben durchaus nicht als ruhigen und sicheren Besitz erscheinen, sondern als teils angelehrte, teils bedachte Formeln und Doctrinen, deren Wahrheit er nicht bloss ändern, sondern auch sich selbst immer wieder einzureden sucht. Ein Stoss von Aussen konnte den ganzen mit Kunst und Sorge gehegten und gepflegten Christusglauben des Manns über den Haufen werfen. Diesen Stoss gab, wie wir vermuten, die Vereitelung des Martyriums unseres Briefschreibers in Rom und die seine Eitelkeit und sein Selbstgefühl verletzende und seine Ideale missachtende, ablehnende Haltung der römischen Gemeinde, die solche martyriumssüchtige Individuen compromittierend und gefährlich fand für ihre Ruhe und ihren Frieden. Es ist denn auch bezeichnend, dass der Verfasser des Römerbriefs immer wieder die Befürchtung äussert, dass die römische Gemeinde den Briefschreiber am Martyrium hindern werde. Dies scheint sich uns nur daraus zu erklären, dass der Verfasser des Römerbriefs von den wirklichen Erfahrungen und

Schicksalen unseres Helden in Rom noch etwas gewusst hat.

Auf die angegebene Weise ist es, wie wir glauben, zum Bruch zwischen unserem Briefschreiber und dem Christentum gekommen. Hatte er aber einmal dem Christentum den Rücken gekehrt, so konnte er, wie dies Bernays auch von Peregrinus geltend macht, ohne Verleugnung seiner wesentlichen Überzeugungen bei keiner der damaligen Philosophenschulen leichter sich anschliessen als bei der kynischen. Im Kampf gegen den alten heidnischen Götterglauben, in der Abkehr von der Welt, ihren Vergnügungen und ihren Lastern, im Widerstand gegen den Despotismus, im Verlangen nach Gottesgemeinschaft war der Kyniker dem Christen verwandt. Das alles brauchte also unser Briefschreiber als Kyniker nicht preiszugeben. Und wenn seinen martyriumssüchtigen Neigungen das kynische Leben schon an und für sich entsprach, so konnte ihn als Kyniker auch niemand hindern, wenn er schliesslich durch selbsterwählten Tod seinem Leben ein Ende machen wollte.

An mannigfachen Berührungen zwischen Christen und Kynikern hat es auch sonst nicht gefehlt. Justin und Tatian standen zu dem Kyniker Crescens in Beziehungen, die allerdings, jedenfalls zuletzt, sehr feindlicher Art waren (Tat. or. ad Graecos c. 19). Aber Justin kann es doch als eine Möglichkeit hinstellen, dass Crescens im Grund eine christliche Überzeugung habe und aus Furcht das nur nicht merken lassen wolle (Apol. II, 3, cf. Eus. hist. eccl. IV, 16). Umgekehrt wird Marcion von Hippolyt der Strenge seines Lebens wegen ein Kyniker genannt (Phil. X, 19), und sind auch die Enkratiten, ob sie nun auf Tatian zurückgehen oder bloss einzelnes von ihm angenommen haben, nach dem Urteil Hippolyts (Phil. VIII, 7. 20) viel mehr Kyniker als Christen. Zur weiteren Veranschaulichung der Berührung zwischen Christentum und Kynismus führt Bernays an, dass der Rhetor Aristides die Kyniker hinsichtlich ihres Abfalls von den Göttern mit den Unfrommen in Palästina, d. h. mit Juden und Christen vergleiche, dass im 28. Diogenesbrief ein Jude oder Christ die Maske des Kyon wähle, um den Hellenen ihre Sünden vorzuhalten, dass ferner Clemens von Alexandrien (Protrept. p. 94 Potter) es nicht verschmähe, die Worte des Kyon über die Gottesgemein-

schaft der Weisen in seiner Weise zu benützen, und dass im 4. Jahrhundert in Aegypten der Kyniker Maximus in den Schoss der Kirche aufgenommen worden sei, ohne dass man von ihm zunächst das Ablegen der äusserlichen Abzeichen des Kynismus verlangt habe.

Diese Darlegungen dürften ausreichen, um Übertritte vom Christentum zum Kynismus verständlich erscheinen zu lassen. Vielleicht dass unser Briefschreiber schon in Syrien, speziell Antiochien, wo die Kyniker besonders zahlreich gewesen zu sein scheinen ¹⁾, vom Kynismus etwas beeinflusst war und dass auf Grund davon nach dem Bruch mit den Christen in Rom sich die völlige Umwandlung bei ihm vollzog. Der Prophet und Lehrer der Christen wird der Prophet und Lehrer des Kynismus, aus dem christlichen Theophorus wird der kynische Proteus. Ob Peregrinus den Namen Proteus sich selbst gegeben hat (Lucian), oder ob er ihm von andern beigelegt worden ist (Gellius), ob es ein Spottname oder Ehrenname war, tut nichts zur Sache. In jedem Fall verrät der Name Proteus einen inneren Zusammenhang mit dem Namen Theophorus, den unser Briefschreiber führt. Hinsichtlich seiner Bedeutung sei erinnert an eine Stelle des Philostratus im Leben des Apollonius von Tyana (I, 4), wo der Mutter des Apollonius, während sie mit dem Kinde schwanger ist, der ägyptische Gott Proteus erscheint und ihr auf ihre Frage, wen sie gebären werde, antwortet: Mich selbst. Proteus ist das göttliche Wesen, das alle möglichen Verwandlungen annehmen, also auch in Menschengestalt erscheinen kann und das sich durch die Gabe der Allwissenheit und Weissagung auszeichnet. An diese letztere Eigenschaft denkt auch Lucian bei dem Namen Proteus (c. 28). Wie bei Apollonius durch jene Erzählung seine Gottesgemeinschaft und die damit verbundenen höheren Kräfte zugleich behauptet und erklärt werden sollen, so hat der Beiname bei Peregrinus einen ähnlichen Sinn und diese heidnische Bezeichnung schliesst so dasselbe in sich, was die Christen durch den Beinamen Theophorus und die prophetische Hochstellung (Eph. 20; Philad. 7) am Verfasser der kleinasiatischen Briefe anerkannten.

1) Für das Ende des 4. Jahrhunderts leitet das Bernays nach Gibbon (chap. 27 note 89) aus Chrysostomus (homil. 17 ad populum Antiochenum vol. 49 p. 173 Migne) ab.

Von unserer Annahme aus, dass der Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe und Peregrinus eine und dieselbe Person sind, lösen sich nun auch die noch übrigen Schwierigkeiten.

Mit dem Übertritt des Peregrinus vom Christentum zum Kynismus hatten natürlich die Briefe ihre Anziehungskraft, ihren Wert und ihre Geltung verloren. Sie sind damit wohl auch zunächst in den Hintergrund getreten. Wollte man sie wieder zum Leben erwecken, so musste man den Makel, der auf ihnen lag, wegnehmen dadurch, dass man sie unter einer andern Flagge segeln liess, unter einem andern Namen in Umlauf brachte. So hat sie denn jemand mit dem Namen des Ignatius in Verbindung gebracht, der als berühmter antiochenischer Märtyrer sich am besten dazu eignete, den Platz des antiochenischen Pseudomärtyrers Theophorus-Peregrinus auszufüllen und den Briefen ihr Ansehen zurückzugeben oder vielmehr überhaupt erst recht zu geben. Jener Unbekannte hat als eine Art historischer Einleitung in die Briefsammlung den Römerbrief geschrieben und den Namen des Ignatius in die sechs kleinasiatischen Briefe eingeführt. Dieser ganze Versuch der Neubelebung der Briefe fällt, wie wir bereits dargelegt haben, in das Ende der siebenziger Jahre des zweiten Jahrhunderts und wird mit der Bestreitung der mehr und mehr gefährlich werdenden montanistischen Bewegung zusammenhängen.

Wir stehen damit am Ende unserer Beweisführung. Will man es stupend finden, dass der Verfasser der christlichen, immer noch in einem gewissen halbkanonischen Ansehen stehenden Ignatiana später Kyniker geworden sein und sich selbst verbrannt haben soll, so ist darauf zu antworten, dass gerade das, was darin stupend zu sein scheint, einfach eine geschichtliche Tatsache ist. Denn dass ein Christ, der eine gewisse Rolle gespielt hatte, zum Kynismus übertrat und auf selbsterrichtetem Feuerstoss endete, das haben wir in der Geschichte des Peregrinus vor uns und gerade dieses selbstgewählte Ende des Peregrinus wird um so besser begreiflich, wenn er schon als Christ, wie unser Briefschreiber, freiwillig das Martyrium gesucht hatte. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist lediglich die: Kann Peregrinus in seiner christlichen Periode jene Briefe geschrieben haben? Nach Lucian hat

Peregrin in seiner christlichen Zeit gelehrt und geschrieben und was er lehrte und schrieb, hatte gewiss christlichen Charakter und war seinem Ansehen als christlichen Lehrers entsprechend. Warum soll er also in seiner christlichen Zeit an und für sich nicht jene Briefe geschrieben haben können? Ob man tatsächlich Grund hat, die Frage zu bejahen, hängt einfach von den Beziehungen ab, die sich zwischen der Lebensgeschichte des Peregrinus und derjenigen des Verfassers der sechs kleinasiatischen Ignatiana nachweisen lassen. Diese Beziehungen sind unserer Ansicht nach vorhanden, und zwar in dem Grad, dass die Abfassung jener Briefe durch den einst christlichen Peregrinus zur unausweislichen Annahme wird, zumal wenn man bedenkt, dass zur selben Zeit (um 150) und an demselben Ort (Antiochien-Rom) Peregrinus und unser Briefschreiber dasselbe getan und erlebt haben. Nur aus dieser Identität unseres Briefschreibers mit Peregrinus erklärt sich aber auch die sonst kaum verständliche Tatsache, dass den Briefen später ein anderer Name, derjenige des antiochenischen Ignatius, vorgesetzt und der Römerbrief beigefügt worden ist.

VII. SKIZZE DER THEOLOGIE UNSERES BRIEFSCHEIBERS.

Der Verkündigung der Propheten entsprechend hält unser Briefschreiber — und er betont dies speciell gegenüber den Judaisten — fest an der Lehre von dem einen Gott (Magn. 8, 2; 7, 2; Trall. 11, 2). Er nennt ihn auch den lebendigen Gott (Philad. 1, 2), dessen Fülle (Eph. inscr.), Macht (Magn. 3, 1; Smyrn. 1, 1), Gnade (Smyrn. 11, 1; Magn. 2), Güte (Smyrn. 7, 1), Treue (Trall. 13, 2), Barmherzigkeit (Trall. 12, 3; Philad. inscr.), Geduld (Eph. 11, 1; Pol. 6, 2) er besonders hervorhebt. Seine Lehre von dem einen Gott hindert indessen unsern Briefschreiber nicht, mit der Taufformel drei göttliche Subjecte bzw. Potenzen zu unterscheiden: Vater, Sohn und Geist (Magn. 13). Der eine Vater wird aber wieder mit dem einen Gott identificiert (Magn. 7, 2). Und der Sohn, der als solcher erst in der Zeit aus Gott hervorgegangen (Magn. 7, 2; 8, 2) und in Jesus Christus als Gottes Wort in die Erscheinung und in Action getreten ist (Magn. 8, 2), war vorher von Ewigkeit ab — offenbar ohne hypostatische Unterscheidung — beim Vater (Magn. 6, 1) und mit diesem zur Einheit des pneumatischen göttlichen Wesens verbunden (Magn. 7, 1. 2; Smyrn. 3, 3), so dass der Geist, der von Gott ist (Philad. 7, 1), auch als der des Sohnes erscheinen (Magn. 8, 2), ja mit diesem identificiert werden kann (Magn. 15 Schluss).

Zwischen Gott und Welt stehen die Aeonen in der Mitte, Engelwesen, allem nach von astraler Bedeutung (Eph. 19), die in verschiedene Ordnungen und Rangstufen über das Gebiet des Himmels verteilt zu sein scheinen (Trall. 5, 2; Smyrn. 6, 1). Was die Welt selbst betrifft, so wird von ihrer Schöpfung nirgends in unsern Briefen geredet. Auf jenes zweite göttliche Princip, das sich in Jesus Christus als Sohn und Wort Gottes

geoffenbart hat, hat der Verfasser unserer Briefe die Schöpfung der Welt jedenfalls nicht zurückgeführt. Denn dieses in Jesus Christus sich offenbarende Wort Gottes ist ja aus dem Schweigen hervorgetreten. Aber auch von Gott selbst ist nirgends als Schöpfer der Welt die Rede.

Herr der Welt oder jedenfalls der Menschen darin ist der Teufel oder Satan. Er ist der *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου*. Und diese Herrschaft des Teufels über die Menschen ist gleichbedeutend mit der Herrschaft des Todes (Eph. 19). Denn der Teufel, der Fürst dieser Welt, hält die Menschen in der Sünde gefangen und überliefert sie damit dem Tode, wie er ja auch die Gläubigen noch durch seine Angriffe und Anschläge im christlichen Leben, speciell in der Liebe, erschaffen lassen will, um sie so von dem in Aussicht stehenden Leben gefangen wegzuführen (Eph. 13, 1; 17, 1; Magn. 1, 2; Trall. 4, 2). Es ist derselbe Gedanke wie in Hebr. 2, 14, wo der Teufel derjenige genannt wird, der die Gewalt des Todes hat und der die Menschen ihr Leben lang in Todesfurcht geknechtet hält. Und wie da die Menschwerdung des Gottessohnes zum Zweck hat, die Todesmacht des Teufels zu brechen und die Menschen aus dieser Knechtschaft zu erlösen, so verhält es sich auch nach der Auffassung unseres Briefschreibers. Auch nach ihm ist es bei der Menschwerdung Gottes und dem ganzen damit eingeleiteten Heilswerk auf die Brechung der Teufelherrschaft und Vernichtung des Tods und zugleich — nach 2 Tim. 1, 10 — auf die Erneuerung der Menschheit durch Mitteilung ewigen Lebens abgesehen (Eph. 19). Sofern im Evangelium dies beschlossen liegt, heist es darum auch *ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας*, die Verwirklichung der Unvergänglichkeit (Philad. 9, 2; vgl. *διδαχὴ ἀφθαρσίας* Magn. 6, 2). Dieses Heilswerk, das bei Gott von Ewigkeit ab vorbereitet war, ist am Ende der Zeit zur Ausführung gekommen (Eph. 19, 3; Magn. 6).

Die einzelnen Akte dieses Heilswerkes wurden von Gott in der Stille gewirkt, so dass der Teufel, der Herrscher dieser Welt, nicht ahnte und verstand, was die Jungfrauschaft der Maria und ihr Gebären, wie später der Tod des Herrn, so laut schreiende Wunder es auch waren, eigentlich auf sich hatten und bedeuteten (Eph. 19, 1). Aber die Ahnungslosigkeit des Teufels beweist nichts

gegen das Zurechtbestehen dieser Heilstatsachen. Wie später bei dem Tod des Herrn alle himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen zuschauten (Trall. 9, 1), so wurden schon bei der Geburt des Herrn die Aeonen bekannt gemacht mit dem, was von Gott ins Werk gesetzt wurde, nämlich durch die Erscheinung des Sterns, um den Sonne, Mond und alle anderen Sterne im Reigen sich bewegten und der sie alle mit seinem unbeschreiblichen Lichte überstrahlte (Eph. 19, 2). Das ist der Anfang des ganzen, auf Zerstörung der Magie, auf Brechung jeder Fessel der Bosheit, auf Aufhebung der Unwissenheit, auf Vernichtung des alten Reichs, der Herrschaft des Teufels und des Todes, sowie auf Mitteilung neuen, ewigen Lebens gerichteten göttlichen Erlösungswerkes (Eph. 19, 3).

Die Geburt Christi bedeutet nichts Geringeres, als dass Gott im Fleische gekommen (Eph. 7, 2), in Menschengestalt erschienen ist (Eph. 19, 3). Dies wird ganz nach dem Vorbild des Paulus in Rom. 1, 2—4 des Näheren erläutert. Nach der einen Seite seines Wesens, d. h. dem Fleische nach, stammt Christus nach Gottes Veranstaltung durch die Geburt aus der Jungfrau Maria aus dem Geschlecht oder Samen Davids (Eph. 18, 2; 19, 1; 20, 2; 7, 2; Trall. 9, 1; Smyrn. 1, 1), nach der andern Seite ist das konstitutive Princip seines Wesens heiliger Geist (Eph. 18, 2), ist er Sohn Gottes nach dem Willen und der Kraft Gottes (Smyrn. 1, 1), oder ist er aus Gott (Eph. 7, 2). Christus ist also sowohl Gottessohn (*υἱὸς θεοῦ*, Eph. 20, 2; Magn. 8, 2; Smyrn. 1, 1) als Menschensohn (*υἱὸς ἀνθρώπου*, Eph. 20, 2), und darum ist er zugleich *πνευματικός* und *σαρικός*, *ἀγέννητος* und *γέννητος*, *ἀπαθής* und *παθητός* (Eph. 7, 2; Pol. 3, 2). War er zuerst unsichtbar, so ward er unserer wegen sichtbar (Pol. 3, 2). Aber auch als Mensch hat Jesus Christus nicht aufgehört, wahrhafter Gott zu sein, wie umgekehrt seine wahre Menschheit durch seine Gottheit nicht beeinträchtigt ward. Jesus Christus ist nach unserem Briefschreiber *ὁ θεός* (Smyrn. 1, 1 vgl. *ὁ θεός ἡμῶν* oder *μου* Eph. inscr.; 18, 2; 16, 2; Pol. 1, 2) und *ὁ κύριος* (Magn. 7, 1; Pol. 1, 2). Ist er auch dem Fleische nach dem Vater untergeordnet (Magn. 13, 2), so ist er nach seinem göttlichen, pneumatischen Wesen doch immer beim Vater und eins mit dem Vater (Magn. 7, 1. 2: *ἠγνώμενος ὦν* und

εις ἕνα ὄντα). Nimmt man dies zusammen mit dem, was wir oben über den praeexistenten Zustand des Gottessohnes gesagt haben, so ergibt sich deutlich, dass unser Briefschreiber über das Verhältnis Gottes und Christi wesentlich modalistisch gedacht hat.

Auf der andern Seite ist nun aber Christus wahrer Mensch und die σάρξ, in die er eingetreten ist, ist nicht etwas, das er nur vorübergehend angenommen hat, sondern er bleibt auch nach der Auferstehung und Erhöhung im Fleisch, obgleich er geistig mit dem Vater eins ist (Smyrn. 3, 1). Die Wahrheit der Menschheit Christi sucht unser Briefschreiber speciell den Doketen gegenüber an den einzelnen Momenten seines Lebens zu erweisen (Trall. 9, 10; Smyrn. 1. 2. 3. 7). Aber Christus ist darum doch kein gewöhnlicher Mensch, sondern der neue Mensch (Eph. 20, 1), der vollkommene Mensch (Smyrn. 4, 2), der statt des bloss sarkischen Menschen den durch das πνεῦμα auf eine höhere Lebensstufe erhobenen Menschen und darum auch statt des dem Tod verfallenen Menschen den des ewigen Lebens und Gottes teilhaftigen Menschen repräsentiert. Dieser neue Menschheitstypus, für den die ἕνωσις σαρκική und πνευματική charakteristisch ist, ist vorbildlich für das ganze menschliche Geschlecht und sollte durch Christus in ihm realisiert werden (vgl. Magn. 1, 2).

Eben darauf, dass Christus Fleisch und Geist, Mensch und Gott ist, beruht im Grunde das ganze Heil, das er gebracht hat. Darum ist er der einzige Arzt, der den Menschen helfen kann (Eph. 7, 2). Und weil ein solches Heil nirgends ausser und vor Christus geboten wird, so ist er auch als der Hohepriester, dem das Allerheiligste, das Verborgene Gottes anvertraut ist, allein die Türe zum Vater, durch welche nicht bloss die Apostel und die Glieder der Kirche, sondern auch die Patriarchen und die Propheten eingehen zur Einheit mit Gott (Philad. 9, 1).

Betrachtet man die Heilswirksamkeit Christi im einzelnen, so ist Christus in erster Linie die vollkommene Offenbarung Gottes. Denn er ist das aus dem Schweigen hervorgetretene Wort Gottes (Magn. 8, 2), durch das Gott zum ersten Mal direkt sich offenbart und von sich, seinem Wesen und Willen Zeugnis gegeben hat. Haben auch die Propheten durch die Gnade Christi inspiriert auf ihn hin gepredigt und auf ihn gehofft (Magn. 8, 2; Philad. 5, 2),

so haben wir doch nur in ihm die *γνώμη* oder *γνώσις θεοῦ*, den Sinn und die Erkenntnis des Vaters (Eph. 3, 2; 17, 2; vgl. Smyrn. 6, 2; Pol. 8, 1). Damit ist die alte Unwissenheit gebrochen (Eph. 19, 3; 17, 2) und können wir als Schüler dieses einzigen Lehrers (Magn. 9), dessen Wort nicht nur, sondern dessen Schweigen auch bedeutungsvoll ist (Eph. 15, 1), mit seinen Geboten geschmückt heilig leben (Eph. 9, 2), als ob wir sein Tempel seien (Eph. 9, 2; 15, 3) und durch Nachahmung seines persönlichen Vorbilds (Eph. 10, 3; Philad. 7, 2) Nachahmer Gottes werden (Eph. 1, 1; Trall. 1, 2).

Freilich die Offenbarung und Lehre Christi konnten erst dadurch wirksam werden, dass er auch Erlöser und Erneuerer der Menschheit war. Diese Erlösung und Erneuerung der Menschheit durch Christus beruht objectiv auf seinem Tod und seiner Auferstehung. Sie sind der Grund der christlichen Hoffnung (Eph. 2, 1. 2; Trall. inscr.; 2, 2; Philad. 5, 2; 11, 2). Den Tod hat Christus nicht zum Schein, sondern in Wahrheit erlitten (Eph. inscr.; Trall. 9. 10; Smyrn. 2), damit wir gerettet würden (Smyrn. 2). Und zwar hat er dem Fleische nach für unsere Sünden gelitten (Smyrn. 7, 1), damit wir im Glauben an seinen Tod dem Sterben entrinnen sollten (Trall. 2, 1). Darum wird das Leiden Jesu unsere Auferstehung genannt (Smyrn. 5, 3). Aber diese Bedeutung bekommt der Tod Jesu doch erst im Zusammenhang mit seiner Auferstehung. Denn am Tage des Herrn, d. h. am Auferstehungstage, ist, wie es in Magn. 9, 1 heisst, auch unser Leben durch ihn und seinen Tod aufgegangen. Was der Tod Christi negativ angebahnt hat, das vollendet positiv die Auferstehung Christi, die teils als durch ihn selbst (Smyrn. 2) teils als durch Gott bewirkt (Trall. 9, 2; Smyrn. 7, 1) vorgestellt wird. In der Auferstehung beweist sich Christus als das über den Tod triumphierende Leben (*ἐν θανάτῳ ζῶν ἀληθινῇ* Eph. 7, 2) und als der Auferstandene duftet er seiner Kirche Unverweslichkeit zu, was durch die Salbung Jesu vorbereitender Weise typisch angedeutet wird (Eph. 17, 1).

Subjectiv vermittelt und angeeignet wird das in Christus angebotene Heil durch den Glauben, der gerade durch Tod und Auferstehung Christi geweckt wird (Eph. 16 Schluss; Magn. 9, 1; vgl. Philad. 8 Schluss) und in diesen Heilstatsachen neben der Geburt Christi sein vornehmstes Object hat (Trall. inscr.; Philad.

inscr.; Eph. 20, 1; vgl. auch Smyrn. 7, 2; Magn. 11) 1). Auf dem Glauben an Christi Tod und Auferstehung beruht die zukünftige Rechtfertigung (Philad. 8 Schluss) sowie die Auferstehungshoffnung der Gläubigen (Trall. inscr.; Trall. 9, 2; Philad. 11 Schluss). Und die Garantie dafür ist schon jetzt darin gelegen, dass der Glaube die Todes- und Lebensgemeinschaft der Menschen mit Christus bewirkt. Dass der Briefschreiber diesen paulinischen Gedanken gekannt hat, beweist das Wort in Magn. 5 Schluss: „wenn wir nicht freiwillig durch ihn das Sterben wählen auf sein Leiden hin (vgl. auch *συμπαθεῖν* Smyrn. 11, 2), so ist auch sein Leben nicht in uns“. Doch tritt dieser Paulinische Gedanke der Todesgemeinschaft mit Christus, der in den angeführten Worten nur noch in vergrößerter Form zum Ausdruck kommt und sich ausserdem höchstens noch in der Vergleichung der Gläubigen mit Ästen des Kreuzes Christi angedeutet findet (Trall. 11, 2; vgl. Smyrn. 1, 1), in den Briefen sonst zurück, während um so mehr auf die Lebensgemeinschaft mit Christus und durch ihn mit Gott der Nachdruck gelegt wird. Durch den Glauben sind die Christen Glieder Christi, der selber das Haupt ist (Eph. 4, 2 Schluss; Trall. 4 Schluss). Sie sind *χριστοφόροι* und darum *θεοφόροι* (Eph. 9, 2), denn sie haben Christum als Salz und Sauerteig (Magn. 12; Eph. 15, 3; Magn. 10, 2) und damit sein wahrhaftiges Leben in sich (Eph. 11 1; 3, 2; 20 Schluss; Smyrn. 4, 1). Dieses wahrhaftige Leben, das die wahren Gläubigen in sich tragen, kann nun aber auf nichts anderem beruhen als auf dem Geist, den die Menschen durch die Glaubensgemeinschaft mit Christus, vielleicht speciell durch den Glauben an die Auferstehung Christi erlangen. Das beweist deutlich Eph. 9, wo der Briefschreiber die Gläubigen Steine zum Tempel des Vaters nennt, zubereitet zum Bau Gottes des Vaters, emporgezogen in die Höhe mittelst der Hebemaschine Jesu Christi, d. h. des Kreuzes, mit Hilfe des hl. Geistes als Seiles.

1) Ebendarum weil die fleischliche Geburt, das fleischliche Leiden und die fleischliche Auferstehung den vornehmsten Gegenstand des Glaubens und den vornehmsten Inhalt des Evangeliums bilden, werden der Glaube und das Evangelium auch das Fleisch Christi genannt (Trall. 8, 1; Philad. 5, 1).

Also um die Menschen zur Einheit mit Gott (Smyrn. 12 Schlüss) zu führen, muss zu der Wirkung des Kreuzes oder des Sühntodes Christi die Wirkung des Geistes kommen, von dem es Magn. 15 heisst, dass er Jesus Christus selber ist. Die fleischlichen Menschen müssen in geistliche Menschen umgeschaffen werden (vgl. dazu Magn. 10, 2). Haben die Fleischlichen nichts Geistliches tun können, so können nun die Geistlichen nichts Fleischliches tun. Selbst das, was sie dem Fleische nach tun, ist geistlich, weil sie alles in Jesus Christus tun (Eph. 8, 2). Wie nun der Glaube das neue Leben im Geist in der Gemeinschaft Gottes und Christi begründet, so ist die Bewährung und Vollen- dung desselben die Liebe. Darum heisst es Eph. 9, 1: *ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν*, oder Eph. 14, 1: *ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἐνότητι γενόμενα θεός ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθὰ ἐστίν* und Philad. 9, 2: *πάντα ὁμοῦ καλὰ ἐστίν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε* sowie Smyrn. 6, 1: *τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέρκνται*. Wenn der Briefschreiber die Liebe (das) Blut Jesu Christi nennt (Trall. 8, 1), so erklärt sich das daraus, dass die Liebe der Gläubigen in dem blutigen Liebesopfer Christi ihr grosses Vorbild und ihren stärksten Antrieb hat.

Die Liebe der Gläubigen ist Liebe zu Gott und Christus und untereinander (Philad. 1, 1; 6, 2; 11, 2; Trall. 6, 1; 13, 2; Magn. 6, 2; 7; Eph. 4, 1; 9 Schluss; Smyrn. 7, 1). Diese Liebe, speciell die gegenseitige, ist ein so wesentliches Merkmal einer christlichen Gemeinde, dass eine solche geradezu *ἀγάπη* genannt wird (Trall. 13, 1; Philad. 11, 2; Smyrn. 12, 1). In dieser Liebe bewährt sich praktisch die fleischliche und geistliche Einheit mit Gott, Christus und untereinander (Smyrn. 12, 2; Magn. 1, 2; 13, 2; 14, 1; Eph. 10, 3; vgl. Eph. 4, 1, 2; 5, 1; Philad. 6, 2; 7, 2; 8, 1; Pol. 8, 2). Die Liebe zu dieser Einheit findet speciell auch darin ihren Ausdruck, dass man sich unterordnet unter das von Gott und Christus geordnete kirchliche Amt, besonders den Bischof, den geistbegnadeten Stellvertreter Gottes und Christi in der Gemeinde. Diese Unterordnung unter das kirchliche Amt ist nicht bloss von praktischer Bedeutung gegenüber Schisma und Härese, sondern auch von sittlich-religiöser Bedeutung, so dass Eph. 2, 2

gesagt werden kann, dass die Gläubigen durch Gehorsam gegen den Bischof und die Presbyter geheiligt werden.

Wer so in Glauben und Liebe in Einheit mit Gott, Christus und dem Geist bis zum Ende verharret (Eph. 14, 1. 2; Magn. 13, 1; vgl. Smyrn. 7, 1) oder sich bei Zeit wieder bekehrt (Smyrn. 9, 1; Eph. 10, 1), der gelangt zu Gott (Smyrn. 11, 1; Trall. 13, 3; Pol. 7, 1) und wird auferstehen (Smyrn. 7, 1; Eph. 11, 2; Pol. 7, 1) oder durch den Vater in Jesus Christus auferweckt werden (Trall. 9, 2) und den Preis der Unverweslichkeit und des ewigen Lebens erlangen (Pol. 2, 3) im Reiche Gottes (Eph. 16, 1). Die Ungläubigen dagegen, selbst wenn es Engel sind, werden dem Zorn und Gericht (Smyrn. 6, 1; Eph. 4, 1) und seinem unauslöschlichen Feuer, also dem Tod verfallen (Eph. 16, 2), wozu freilich nicht recht stimmt, dass denen, die die $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\iota\varsigma$ Christi leugnen, zur Strafe ein körperloses, dämonisches Dasein in Aussicht gestellt wird (Smyrn. 2 vgl. dagegen 7, 1). Eine Wiederkunft Christi zum Vollzug der eschatologischen Akte könnte man in Pol. 3 (Schluss) und Eph. 15 (Schluss) angedeutet finden. Jedenfalls wird alles sich in Bälde erfüllen. Denn es sind bereits die letzten Zeiten da (Eph. 11, 1; Magn. 5, 1; 6, 1).

Als besondere Gnadenmittel und Heilsgarantien gelten für unsern Briefschreiber Taufe und Abendmahl. Es sind kultische Handlungen, die nur unter der Leitung des Bischofs oder seines Bevollmächtigten vollzogen werden dürfen (Smyrn. 8, 1. 2). Wenn es Eph. 18, 2 heisst, Christus habe sich taufen lassen, damit er durch sein Leiden das Wasser reinige, so wird damit gesagt, — und dies ist mehr johanneisch als paulinisch — dass die reinigende Kraft des Taufwassers auf dem Sühntod Jesu beruhe. Diese Reinigung des Wassers, welche das Leiden Jesu vollendet, wird durch die Taufe Jesu eingeleitet. Die Bedeutung der Taufe ist für den Getauften eine bleibende. Sie ist eine Rüstung, mit der der Mensch sein Leben lang gegen die Anfälle des Teufels gewappnet bleibt (Pol. 6, 2).

Die ganze Heilskraft des christlichen Glaubens concentriert sich aber im Abendmahl. Die Abendmahlselemente sind das Brot (Eph. 20, 2; 5, 2) und der Becher (Philad. 4). Das Brot entspricht dem Fleisch Christi und wird darum auch Gottes Brot genannt

(Eph. 5, 2), der Becher mit dem Wein entspricht dem Blut Christi (Philad. 4), das als solches Gottes Blut ist (Eph. 1, 1). Um das Brot und den Becher, oder das Fleisch und das Blut Christi versammelt sich die Gemeinde wie um einen Altar (*θυσιαστήριον*, Eph. 5, 2; Magn. 7, 2; Trall. 7 2; Philad. 4). Bei der Erklärung der Bedeutung des Abendmahls gibt nun aber unser Briefschreiber dem Brot oder Fleisch Christi und dem Becher oder Blut Christi keine parallele, einheitliche Deutung. In Philad. 4 heisst es, dass der Becher gegeben sei zur Einigung mit dem Blut Christi. Aber da das Blut Christi der Inbegriff der von ihm bewiesenen Liebe ist (Trall. 8, 11), so wird auch die Einigung mit seinem Blut in Philad. 4 nichts anderes bedeuten, als dass man sich mit seiner Liebe durchdringen, seine Liebeskraft in sich aufnehmen müsse. Die eigentliche Bedeutung des Abendmahls hängt von der Erklärung ab, die der Briefschreiber nach dem Vorbild von Joh. 6 von dem andern Abendmahlsselement, von dem Brot gibt, das er (Smyrn. 7, 1) als Fleisch unseres Heilands Jesus Christus bezeichnet, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater in seiner Güte auferweckt hat. Dadurch ist die Eucharistie, speciell das gebrochene Brot, ein *Φάρμακον ἀθανασίας*, das Gegengift, dass wir nicht sterben, sondern allezeit leben in Jesus Christus (Eph. 20, 2). Da nach dem Willen und der Verordnung Christi das Brot im Abendmahl das aus dem Tod zum Leben erweckte Fleisch Christi realiter repräsentiert, so bekommt man durch gläubigen Genuss desselben auch Anteil an der Lebenskraft, die sich am Fleisch Christi in der Auferstehung geoffenbart hat. Darum die Mahnung an die Doketen, welche leugnen, dass die Eucharistie das für die Sünden gestorbene und durch Gott auferweckte Fleisch Jesu Christi ist, dass es besser für sie wäre, zu „lieben“ (*ἀγαπᾶν* = *ἀγάπην ποιεῖν*), damit sie auch auferstünden (Smyrn. 7, 1).

Unser Briefschreiber ist seinem theologischen Standpunkt nach Eklektiker, der für die Christologie und die Heilslehre vornehmlich paulinische Gedanken verwertet (vgl. besonders Rom. 1, 2–4; Rom 4, 23–25; Rom. 8, teilweise auch Rom. 5 und 6; 1 Kor. 12; Eph.; 2. Tim.). Dazu macht er, was die Offenbarung Gottes in Christus betrifft, modifizierend Gebrauch von der johanneischen

Logoslehre und lehnt sich auch in den Vorstellungen von dem Gegensatz zwischen Gott und der vom ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου beherrschten Welt, von der Einheit der Gläubigen mit Gott, Christus und dem Geist, von der ζωή und ἀφθαρσία als dem eigentlichen Heilsgut, sowie in der Sacramentslehre an Johannes an. Sonst verarbeitet er synoptische Elemente (Geburtsgeschichte) und Gedanken des Hebräerbriefs (Todesherrschaft des Teufels) und fügt überdies eigene Reflexionen hinzu, wie sie ihm dem Judaismus und Dokerismus gegenüber nötig scheinen.

Unser Briefschreiber ist mehr praktischer Gelegenheitstheolog als Vertreter eines streng durchdachten einheitlichen Systems. Seiner eklektischen Theologie fehlt die innere Geschlossenheit und die klare Ausarbeitung aller einzelnen Teile. Dies und die zum Teil schwer zu fassende und zu analysierende Art seiner Sprache und Begriffe macht es nicht leicht, die nur in fragmentarischen brieflichen Aeusserungen vorliegenden Gedanken unseres Briefschreibers in einer zusammenhängenden klaren Darstellung zu vereinigen.

VIII. ANHANG: LUCIANS TRAKTAT „DE MORTE PEREGRINI“ UND DER SMYRNAERBRIEF ÜBER DEN TOD DES POLYKARP.

Wenn wir in der vorstehenden Darlegung die direkte Bezugnahme Lucians auf die Ignatianischen Briefe in Abrede gestellt haben, so wird man uns vielleicht von dieser oder jener Seite entgegenhalten, dass Lucian doch auch auf den Bericht der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium Polykarps in seinem Traktat „de morte Peregrini“ direkt Bezug genommen habe. Egli ¹⁾ hat dieser Annahme eine besondere Abhandlung gewidmet und Lightfoot ²⁾ ist, wenn er auch schwankend sich äussert, doch nicht völlig abgeneigt, ihr zuzustimmen.

Die Berührungen, die hier in Betracht kommen, sind folgende:

Sagt Peregrin bei Lucian (c. 33), er wolle einem goldenen Leben einen goldenen Schlussteil aufsetzen, denn da er nach Herakles Art gelebt, gebühre es sich, dass er nach Herakles Art sterbe und in den Aether übergehe, so sagt nach dem Smyrnäerbrieff Polykarp: „Sechsendachtzig Jahre diene ich ihm und nichts hat er mir zu Leide getan und wie kann ich meinen König lästern, der mich erlöst hat“ (c. 9).

Lässt Lucian (c. 33) dem Peregrin durch die Zuschauer zugerufen werden: „Führe deinen Entschluss aus“ (τέλει τὰ δεδωγμένα) und schildert er dann die Angst, die Peregrin überfällt, wie er erleicht, obwohl er schon vorher eine Leichenfarbe hatte, und zu zittern beginnt, so lassen umgekehrt die Smyrnäer den Polykarp dem Prokonsul zurufen: „Lass kommen, was du willst“,

1) Lucian und Polykarp, Ztschr. Theol. 1883, S. 166 ff.

2) Ignatius ² I, p. 606 und 607.

und schildern, wie Polykarps Herz voll Mut und Freude und sein Antlitz voll Anmut wurde (c. 11. 12). Bevor Peregrin in das Feuer springt, lässt Lucian (c. 36) ihn den Ranzen ablegen (*ἀποθέμενος*) und den Mantel und die Herakleskeule und dastehen in einem recht schmutzigen Linnen (*θβόνη*). Auch Polykarp (c. 13) legt die Kleider ab (*ἀποθέμενος*) und wird nachher (c. 15) von der Flamme wie von einem Segel (*θβόνη πλοίου*) umgeben.

Peregrin schaut nach Mittag und betet (c. 36): „Mütterliche Geister und väterliche, nehmt mich gnädig auf!“ Polykarp schaut zum Himmel auf und betet um Aufnahme unter die Blutzengen (c. 14).

Dem *ἀνῆψεν τὸ πῦρ μέγιστον ἄτε ἀπὸ δάδων καὶ Φρυγάνων* bei Lucian (c. 36) lässt sich das *ξύλα καὶ Φρύγανα* und *ἐξῆψεν τὸ πῦρ* aus dem Smyrnäerbrief (c. 13 und 15) gegenüberstellen.

Wenn Peregrin (c. 36) Weihrauch verlangt und auf das Feuer wirft, um seinem Feuertod den Charakter des Opfers zu geben, so wird Polykarp ausdrücklich als Gott wohlgefälliges Opfer charakterisiert und dem verbrennenden Polykarp ein solcher Wohlgeruch zugeschrieben, wie wenn Weihrauch oder sonst eine kostbare Spezerei ihren Duft verbreitete (c. 15).

Um Peregrin und Polykarp schlägt die Flamme hoch auf (Luc. c. 36: *Φλογὸς πολλῆς ἡρμένης*; Mart. Pol. 15: *μεγάλῃς δὲ ἐκλαμψάσης Φλογός*), beide werden von ihr eingehüllt (Luc. c. 36: *περισχέθη*; Mart. Pol. 15: *κύκλω περιτεείχισε*).

Am Scheiterhaufen Peregrins spottet Lucian (c. 37) den Kynikern gegenüber: „Es ist wahrlich kein lieblicher Anblick, ein gebratenes altes Männchen (*ὠπτημένον γερόντιον*) zu beschauen und den üblen Fettdunst einzuatmen“, der Smyrnäerbrief (c. 15) sagt, Polykarp habe im Feuer gestanden nicht wie bratendes Fleisch, sondern wie Brot, das gebacken wird (*ἄρτος ὠπτώμενος*), worauf die bereits oben angeführte Stelle von dem Wohlgeruch folgt, der von Polykarp ausströmte.

Wenn ferner Lucian den zur Verbrennung Peregrins zu spät Kommenden aus eigener Erfindung die Geschichte aufbindet, die nachher sofort von einem andern als mit eigenen Augen gesehene Tatsache kolportiert wird, dass nämlich mitten aus der Flamme sich ein Geier zum Himmel aufgeschwungen habe (c.

39. 40), so lässt der Smyrnäerbrief (c. 16) bei Polykarp auf den Dolchstoss des Confektors nicht bloss Blut, sondern auch eine Taube hervorschiessen¹⁾.

Zur Veranschaulichung der Mythenbildung erzählt Lucian (c. 40) weiter, dass man gleich nach der Verbrennung des Peregrinus diesen bereits in der siebentönigen Halle in Olympia in weissem Gewand mit Oelzweigen bekränzt gesehen haben wolle. Demgegenüber stellt der Smyrnäerbrief (c. 17) den Polykarp vor als mit dem Kranz der Unvergänglichkeit bekränzt.

Man kann dazu noch die folgenden Parallelen fügen. Wenn Lucian (c. 39) von solchen spricht, denen schon viel daran gelegen war, die blossе Stätte der Tat zu sehen und noch ein Überbleibsel des Feuers anzutreffen, so wird auch im Smyrnäerbrief (c. 17) den Christen ein starkes Verlangen nach Reliquien zugeschrieben und ein Bedauern darüber, dass sie dieselben nicht haben bekommen können. Und endlich wenn Lucian (c. 27. 28) von Peregrinus sagt: „Offenbar ist er schon nach Altären lüstern und hofft auf goldene Bildsäulen“ und ferner: „Seine verfluchten Schüler hier werden aber wohl ein Orakel nebst Allerheiligstem bei dem Scheiterhaufen ins Werk richten . . . Ich beteure, dass auch noch Priester für ihn ernannt werden mit Geisseln, Brenneisen oder ähnlichem Gaukelwesen oder

1) Im Text des Eusebius fehlen die Worte *περιστέρη και* wie vorher die andern: *ὡς ἄρτος ἄπτώμενος* ἤ. In dem zuerst genannten Fall ist auch Lightfoot zweifelhaft, ob die Worte ursprünglich sind. Allein die gelehrte Anmerkung, die Lightfoot (Ign. III, p. 390 sqq.) dieser Frage widmet, ist nur geeignet, den Leser von der Ursprünglichkeit jener Worte zu überzeugen. Wir sind in diesem Fall einer Meinung mit Harnack (The Expositor, Dec. 1885, p. 410). Eusebius hat die Worte ausgelassen, weil er daran Anstoss nahm.

Nachträgliche Zusätze, wenn auch aus ältester Zeit, sind aber in dem Martyriumsbericht doch wohl zu konstatieren. In c. 6 heisst es, dass nachdem der eine der beiden egriffenen Sklaven den Polykarp verraten hatte, dieser nicht länger verborgen habe bleiben können, und dass der Irenarch Herodes sich beeilt habe, den Polykarp nach dem Stadium zu bringen, damit er da sein Los vollende, die Verräter aber die Strafe des Judas treffe. Damit ist man bereits bis zur Einführung des Polykarp in das Stadium gekommen, so dass die ursprüngliche Fortsetzung zu c. 6 in c. 9 scheint gesucht werden zu müssen. Die c. c. 7 und 8 enthalten eine nachträgliche ausführliche Schilderung dessen, was in c. 6 ursprünglich nur in kurzen Zügen mitgeteilt war. Kapitel 9 schliesst auch nicht gut an c. 8 an, weil im Anfang von c. 9 vom Lärm in der Rennbahn die Rede ist, als ob davon nicht auch schon am Schluss von c. 8 gesprochen worden wäre. Auch die letzten vom Traum Polykars handelnden Sätze in c. 12 sind wohl nicht ursprünglich, da c. 13 ohne sie einen besseren Anschluss bekommt. Und dasselbe gilt dann wohl von dem parallelen Passus am Schluss von c. 5.

auch zu seinen Ehren nächtliche Weihen mit Fackelträgeramt bei dem Scheiterhaufen eingeführt werden", so lässt der Smyrnäerbrief (c. 17) den Prokonsul ersucht werden, den Christen den Leichnam Polykarps nicht zur Bestattung herauszugeben, damit sie nicht vom Gekreuzigten ablassen und diesen anzubeten anfangen.

Man kann dazu noch eine andere Stelle des Martyriums (c. 18) vergleichen, wo es heisst: Auf diese Weise haben wir nachher seine Gebeine bekommen, die uns wertvoller sind als kostbare Steine und schätzbarer als Gold und haben sie an einem angemessenen Ort beigesetzt. Der Herr wird uns verleihen, dass wir uns dort (am Grab) nach Möglichkeit in Jubel und Freude versammeln, den Geburtstag seines Martyriums zu begehen.

Wenn es gilt, die Bedeutung dieser Berührungen festzustellen, so müssen wir in erster Linie mit Lightfoot anerkennen; „Where two men — both religious leaders — are burnt alive on funeral pyres, the incidents must be the same to some extent, and the language describing those incidents will be similar". So hat es jedenfalls nichts Verwunderliches, wenn die beiden Berichte bei den Angaben über die Zusammensetzung der beiden Scheiterhaufen und über das Anzünden derselben sich berühren. Das ist der Natur der Sache nach fast notwendig. Ebenso ist es natürlich, dass in beiden Fällen die Gegner eine Verehrung des Märtyrers von seiten seiner Anhänger fürchten und dem nicht günstig sind und dass auf der anderen Seite die Verehrer nach Reliquien verlangen. Aber von der Gleichartigkeit beider Fälle aus lassen sich nicht alle der obengenannten Berührungen erklären. Die Reihe der Parallelen ist so lang, dass es schon an und für sich mehr als auffallend wäre, wenn sie alle ganz von selbst sich darbieten würden. Dazu kommt, dass wir in mehreren Fällen es mit Parallelen zu tun haben, wo auf der einen Seite das Gesuchte, Absichtliche deutlich zu Tage tritt. Wenn Lucian erzählt, dass Peregrin, nachdem er den Mantel und die Keule abgelegt, dagestanden habe in einem recht schmutzigen Linnen (*ὀθόνη*) und dass er, nachdem er ins Feuer gesprungen, nicht mehr gesehen worden sei, da die auflodernde mächtige Flamme ihn eingehüllt habe, so haben wir es hier wohl mit einem die

einfachen Tatsachen konstatierenden Bericht zu tun. Dagegen scheinen wir das absichtliche verherrlichende Gegenstück zu dieser Beschreibung vor uns zu haben, wenn der Smyrnäerbrief die mächtig emporschlagende Flamme wie ein vom Wind geschwelltes Segel (ὀθόνη) den Leib des Polykarp umgeben lässt gleich einer Mauer. Eine solche gegensätzliche idealisierende Tendenz scheint sich im Smyrnäerbrief auch geltend zu machen, wenn er gegenüber Lucians Spott über das gebratene alte Männchen und seinen übeln Fettdunst den Polykarp vergleicht nicht mit Fleisch, das gebraten, sondern mit Brot, das gebacken wird, und wenn er überdies dem verbrennenden Märtyrer grossen Wohlgeruch zuschreibt und ihn wie Weihrauch duften lässt, während Lucian von Peregrin erzählt, dass er Weihrauch ins Feuer geworfen habe. Und einen ähnlichen Eindruck kann man bekommen, wenn Lucian in reiner Spottlust, wie er selbst erklärt, aus eigener Erfindung den zu spät Kommenden weiss macht, dass aus der Flamme von Peregrins Scheiterhaufen ein Geier sich zum Himmel aufgeschwungen habe, der Smyrnäerbrief dagegen in allem Ernst aus dem durchbohrten Polykarp eine Taube hervorschiessen lässt. Ja im Smyrnäerbrief scheint die gegensätzliche Bezugnahme auf den Feuertod Peregrins geradezu ausgesprochen zu sein, wenn der Erzählung, dass durch die aus Polykarp hervorquellende Menge Bluts das Feuer erloschen sei, beigefügt wird, alles Volk habe sich verwundert gefragt, ob denn ein so bedeutender Unterschied zwischen den Ungläubigen und Auserwählten bestehe (c. 16).

Wenn also, was wir nicht für sicher, aber auch nicht für unwahrscheinlich halten, zwischen dem Bericht Lucians über den Feuertod des Peregrinus und dem Brief der Smyrnäer über das Martyrium des Polykarp eine Beziehung besteht, so kann dieselbe nach unserer Meinung nicht aus der Abhängigkeit des Lucian erklärt werden, sondern nur daraus, dass im Smyrnäerbrief auf Lucians Brief über den Feuertod des Peregrinus Bezug genommen ist. Die umgekehrte Ansicht ist schon an sich schwer verständlich, da nicht einzusehen ist, was Lucian mit solch' einer Bezugnahme auf das Martyrium Polykarps bezweckt haben sollte. Die Erzählung Lucians ist die einfache und natürliche eines

Augenzeugen, der seinen Spott einmischt, während im Smyrnäerbrief eine begreifliche Tendenz sich zeigt, das wahre Feuermartyrium des kleinasiatischen Polykarp gegenüber dem falschen Feuermartyrium des einst christlichen, später kynischen und im kleinasiatischen Parium fast göttlich verehrten Peregrinus ins rechte Licht zu setzen. Zu diesem Zweck bot aber gerade die Lucianische Beschreibung des Feuertodes von Peregrinus die erwünschte Folie.

Peregrinus hat sich im Jahr 165 p. Chr. selbst verbrannt und bald darauf muss Lucian seinen Traktat „de morte Peregrini“ geschrieben haben. Polykarp hat im Jahr 167 p. Chr. das Martyrium erlitten, so dass frühestens in diesem Jahr der Bericht der Smyrnäer über dasselbe geschrieben sein kann. Wenn in c. 19 von Polykarp im Unterschied von den früheren smyrnäischen Märtyrern gesagt wird: *μόνος ὑπὸ πάντων μᾶλλον μνημονεύεται, ὥστε καὶ ὑπὸ τῶν ἔθνῶν ἐν παντὶ τόπῳ λαλεῖσθαι*, so scheint selbst zwischen dem Tod Polykarps und dem Smyrnäerbrief einige, wenn auch nicht allzulange Zeit in der Mitte zu liegen. Diese Ansätze machen vollends deutlich, dass von einer Bezugnahme Lucians auf den Smyrnäerbrief keine Rede sein kann, sondern dass nur das Umgekehrte möglich ist.





